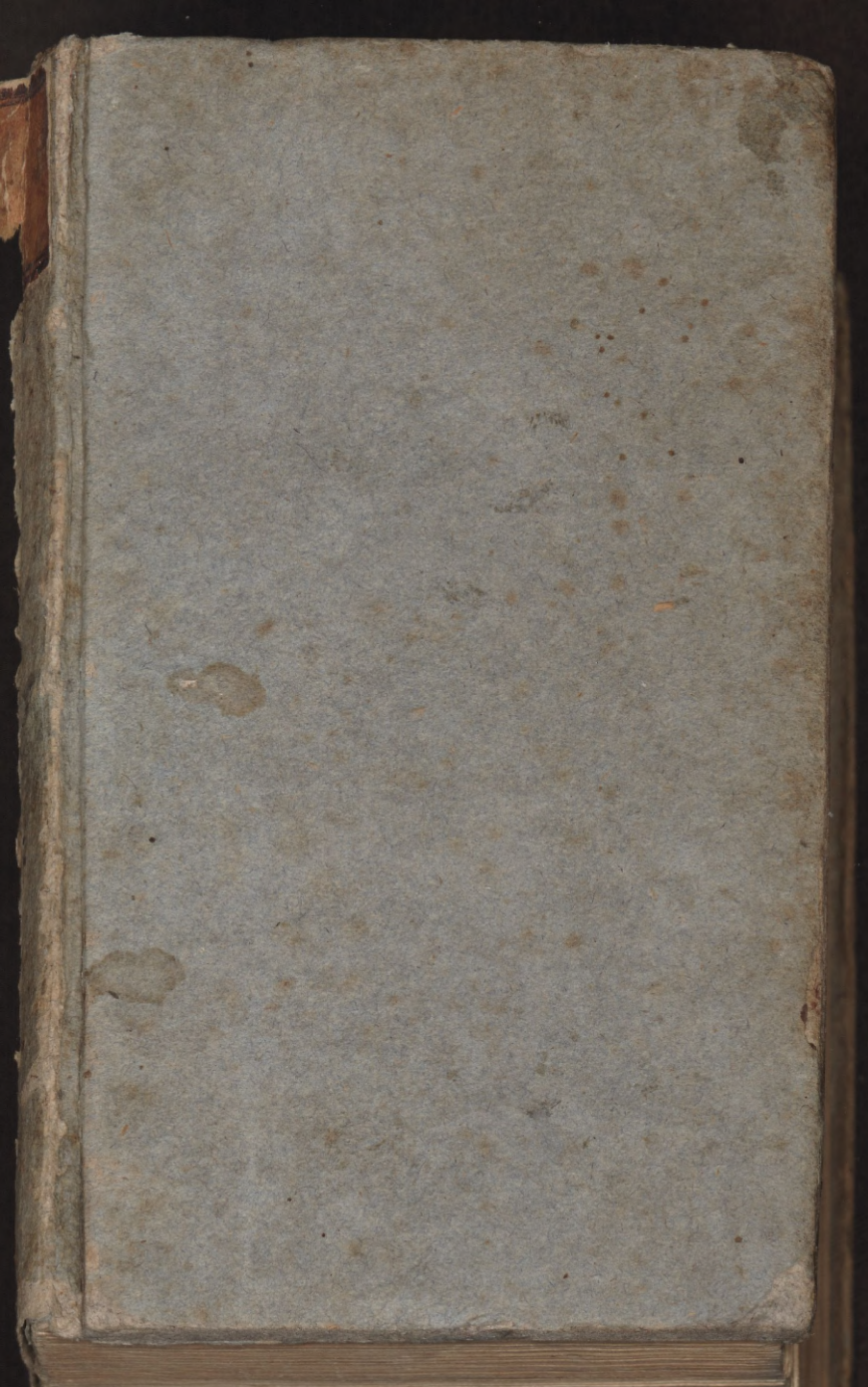






15

Cicero's

A. 10

Geist und Kunst

Eine Sammlung der geistreichsten voll-
endetsten und gemeinnützigsten Stücke
aus den Ciceronianischen
Schriften

übersetzt und herausgegeben

von

I. C. G. Ernesti

Professor in Leipzig

Zweyter Band

FRIEDRICH
BUCHNER.

Leipzig
bei Caspar Fritsch
1806



2799

87899



Inhalt.

I.

Über das höchste Gut und höchste
Übel. Drittes Buch. Seite 1

II.

Über das höchste Gut und höchste
Übel. Viertes Buch. Seite 84

III.

Über das höchste Gut und höchste
Übel. Fünftes Buch. Seite 178

IV.

Rede, zur Vertheidigung des P. Quintus. Seite 295

Der Vorfall zwischen dem Kläger *Nävius* und dem Beklagten *Quintius*, der dieser Rede zum Grunde liegt, wird vom Redner selbst so umständlich und deutlich erzählt, daß eine besondere Inhaltsanzeige der Rede an dieser Stelle sehr überflüssig seyn würde.

Über das höchste Gut und das höchste Übel.

Drittes Buch.

Darstellung des Stoischen Systems.

Führte die Voluptas ihre Vertheidigung selbst, und hätte keine so hartnäckigen Sachwalter, ich glaube, Brutus, sie würde sich durch die Gründe der letztern Abhandlung besiegt fühlen, und der Tugend das Feld räumen. Es wäre ja auch unverschämt von ihr, wenn sie der Tugend länger widersprechen, wenn sie der Sittlichkeit die Sinnlichkeit vorziehen, und behaupten wollte, körperlicher Sinnenkützel, und daraus entstehendes Vergnügen wäre mehr werth, als das

sittliche Verdienst einer großen Seele. Wir wollen uns also um die Voluptas nicht weiter bekümmern; wir wollen sie in ihre Schranken zurück weisen, damit sie durch ihre verführerischen Reitzungen die ernstere edlere Absicht unserer Untersuchung nicht stören möge. Da sie nun keine Ansprüche mehr auf den Nahmen eines höchsten Gutes hat, und die Gründe, aus welchen wir sie dieser Ansprüche beraubt haben, auch diejenigen widerlegen können, welche die Schmerzlosigkeit zum höchsten Gute gestempelt haben, so müssen wir nun sehen, wo das wahre höchste Gut, das wir suchen, zu finden sey. Auf alle Fälle dürfen wir keins annehmen, wobey die Tugend, das schönste Eigenthum, nach welchem wir streben können, ihre Rechnung nicht findet.

Unsere Unterredung mit Torquat war gewiß nichts weniger als schläfrig: allein der Wortwechsel, der uns mit den Stoikern bevorsteht, dürfte doch noch weit lebhafter ausfallen. Über das

Epikurische Wohlgefühl kann eine Untersuchung weder viel Geistesanstrengung kosten, noch große Schwierigkeiten haben. Denn auf der einen Seite fehlt es den Vertheidigern dieses Systems an dialektischer Gewandheit der Darstellung, und auf der andern macht der Gegenstand den Gegnern leichtes Spiel. Epikur sagt selbst, eine Untersuchung über das Wohlgefühl bedürfe keiner philosophischen Beweisführung, weil das Urtheil darüber von den Wahrnehmungen der Sinne abhänge; es sey hinlänglich, sich einige leichte Winke darüber zu geben; gelehrte Erörterungen habe man dabey nicht nöthig. Daher war auch unsere bisherige Unterredung von beyden Seiten sehr einfach und harmlos. In dem Vortrage Torquats war keine Spur von schwieriger oder dunkler Einkleidung; und auch der meinige war, wie mich dünkt, ganz plan und einförmig.

Aber das Disputiren der Stoiker! Sie wissen, wie fein und häcklich das

ist. Wir empfinden das weit mehr als die Griechen selbst; wir haben oft ganz neuer Wörter nöthig, um alle die neuen Ideen damit auszudrücken; ein Umstand, der übrigens keinen nur einigermaßen Sachkundigen befremden wird. In jeder Wissenschaft, die nicht für den Kreis des alltäglichen Lebens gehört, müssen eine Menge neuer Ausdrücke entstehen, weil man für alle die Begriffe, die ihr besonders eigen sind, auch besondere Wörter bestimmen muß. Die griechischen Dialektiker und Physiker brauchen Wörter, die den übrigen Griechen ganz unbekannt sind. Die Geometer, die Musiker, die Grammatiker, führen alle ihre eigene Kunstsprache. Selbst die rhetorischen Lehrbücher, die doch bloß auf Bildung zur gerichtlichen und Volks-Beredsamkeit abzielen, bedienen sich einer ganz eigenen und nur für den Unterricht berechneten Darstellung. Und das ist nicht etwa nur in jenen höhern und geistreichern Wissenschaften der Fall.

Kein Künstler und Handwerker würde ohne den Gebrauch von eigenen und uns oft völlig unverständlichen Kunstwörtern zurecht kommen können. Selbst in der Landwirthschaft, die auf alle Feinheiten einer gebildeten Wissenschaft Verzicht thut, hat man den Gegenständen, womit sie es zu thun hat, neue und eigenthümliche Benennungen gegeben. Für den Philosophen ist das aber ein weit größeres Bedürfnis. Die Philosophie ist die Kunst zu leben; sie kann aber zu ihren Untersuchungen die gemeine Sprache des alltäglichen Lebens nicht überall brauchen.

Unter allen philosophischen Partheyen hat keine so viel neue Wörter-Bedeutungen hervorgebracht, als die Stoische. Schon Zeno, ihr Stifter, brachte weit mehr neue Ausdrücke, als neue Ideen in Umlauf. Und wenn es nun berühmten Schriftstellern nicht verwehrt wird, in der Sprache, die nach vieler ihrer Meinung noch reicher als unsere seyn soll, ungewöhnliche Begriffe mit eben so unge-

wöhnlichen Wörtern auszudrücken, so muß das billiger Weise auch mir erlaubt seyn, da ich der erste bin, der sich das Herz genommen hat, philosophische Materien in lateinischer Sprache zu behandeln. Ich habe oft, zu einiger Unzufriedenheit theils gebokrner Griechen, theils auch mancher Lateiner, die lieber für Griechen gelten wollen, behauptet, daß unsere Sprache nicht nur nicht ärmer als die griechische, sondern auch noch reicher sey; und es ist also der Mühe werth, daß wir diesen Reichthum nicht blos zur Behandlung aller bey uns gangbaren Wissenschaften, sondern auch zur Darstellung griechischer Geistesproducte benutzen. Ich nehme gewisse griechische Wörter aus, deren wir uns einmal hergebrachter Weise statt lateinischer bedienen, z. B. Philosophie, Rhetorik, Dialectik, Grammatik, Geometrie, Musik. Alle diese Ideen konnten wir zwar auch lateinisch ausdrücken; da sie aber einmal in unsere Sprache aufgenommen sind,

so thun wir wohl, wenn wir sie bey-
behalten. So viel über Wörter und
Ausdrücke.

Was aber nun die Sachen betrifft,
so besorge ich oft, man werde es ta-
delhaft finden, daß ich über diese Ge-
genstände zu Ihnen spreche, der Sie
nicht nur in der Philosophie überhaupt,
sondern auch in dem schätzbarsten
Theile derselben so ausgezeichnete
Kenntnisse besitzen. Thäte ich das
freylich in der Absicht, Sie damit zu
unterrichten, so würde ich allerdings
Tadel verdienen. Allein davon bin ich
weit entfernt. Ich sende Ihnen diese
Abhandlungen nicht deswegen zu, um
Sie mit Dingen bekannt zu machen,
die Sie längst wissen, sondern, weil
ich Ihren Nahmen für meine schönste
Empfehlung halte, und von Ihnen in
Rücksicht auf eine Wissenschaft, für die
wir uns beyde gemeinschaftlich interes-
siren, die gründlichste und billigste
Beurtheilung erwarte. Schenken Sie
mir also auch jetzt Ihre gewöhnliche

Aufmerksamkeit, und seyn Sie Richter über die Untersuchung, die ich mit Ihrem vortreflichen Oheim anstellen werde.

Ich wünschte bey meinem Aufenthalte auf dem Tusculanum einige Bücher aus der Bibliothek des jungen Lucullus zu benutzen, und verfügte mich also dahin, um sie mir, wie ich es immer zu halten pflege, selbst zu holen. Wie ich in die Bibliothek komme, finde ich ganz unerwartet den M. Cato um und um mit Stoischen Schriften umgeben da sizzen. Sie kennen die ganz unersättliche Lesebegierde dieses Mannes. Er läßt sich den albernen Tadel des Pöbels so wenig anfechten, daß er oft noch in der Curie lieft, während sich der Senat versammelt, ohne jedoch etwas in öffentlichen Geschäften darüber zu vernachlässigen. Jetzt hatte er völlige Musse, und jetzt schwelgte er erst recht im Genusse des gegenwärtigen Bücherschatzes, wenn anders dieser Ausdruck für diesen Gegenstand nicht zu unedel

ist. Wir wurden einander ganz unvermuthet gewahr; er stund sogleich auf, und so fieng sich dann unter uns das Gespräch mit den gewöhnlichen Dingen an, die man sich, wenn man zu einander kommt, zu sagen pflegt.

Cato. Wie kommen Sie hieher? vermuthlich doch vom Landguth? Hätt' ich Sie dort vermuthet, ich wäre selbst zu Ihnen gekommen.

Ich. Ja, ich bin gestern nach dem Schauspiele gegen Abend aufs Land gegangen; und komme jetzt hieher, um mir einige Bücher zu holen. Unser Lucullus muß doch nun mit diesem ganzen Büchervorrathe wohl selbst bekannt seyn. Ich wünsche wenigstens, daß er daran mehr, als an den übrigen Herrlichkeiten des Landguths Geschmack finden möge; der junge Mann liegt mir sehr am Herzen. Im Grunde ist es zwar Ihre Sache, ihm eine Bildung zu geben, bey der er seinem Vater, unserm Freunde Cäpio und einem so nahen Verwandten, wie Sie, Ehre machen

könnte. Allein auch ich habe Ursache, mich um ihn zu bekümmern. Seinen Grosvater werde ich nie vergessen. Sie wissen, wie viel ich immer auf den Cäpio gehalten habe; ich bin überzeugt, er wäre jetzt einer unsrer ersten Bürger, wenn er noch lebte. Und Lucullus — sein Bild steht lebhaft vor meiner Seele — das war ein vortrefflicher Mann; er war mein Freund, und immer mit mir ein Herz und ein Sinn.

Cato. Es ist recht brav von Ihnen, daß Ihnen das Andenken von zwey Männern so theuer ist, die beyde ihre Kinder im Testamente an Sie empfohlen haben', und eben so brav ist es, daß Sie Sich des jungen Lucullus annehmen. Wenn Sie mir aber seine Bildung zum Geschäfte machen, so weise ich das zwar nicht von mir: allein ich wähle Sie dabey zum Gehülfen. Ich muß auch sagen, daß ich schon viele Spuren von Herz und Kopf bey dem jungen Menschen finde, aber er ist freylich noch jung, wie Sie sehen.

Ich. Das allerdings; indessen muß er doch schon jetzt mit gewissen Kenntnissen versehen werden, die der Zartheit seiner Natur angemessen sind, und ihn für höhere Wissenschaften desto empfänglicher machen werden. Doch darüber wollen wir einmal ausführlicher zusammen sprechen. Jetzt wollen wir uns setzen, wenn es Ihnen beliebt.

(3) *Cato.* Aber sagen Sie mir, was für ein Buch können Sie hier suchen, da Sie selbst so einen großen Vorrath haben?

Ich. Ich will mir einige Aristotelische Schriften holen, von denen ich weiß, daß sie hier sind: die will ich jetzt lesen, weil ich eben die Muße dazu habe; so wohl wird einem, wie Sie wissen, nicht oft.

Cato. Ich wollte, Sie hätten sich lieber zu den Stoikern geschlagen. Wenn es irgend jemanden kleidet, die Tugend für das höchste Gut zu halten, so kleidet Sie's.

Ich. Und von Ihnen dürfte man vielleicht erwarten können, daß Sie für alle die Ideen, über die wir mit einander einverstanden sind, keine neuen Wörter stempelten. Denn nun sind wir in der Hauptsache eins, und nur im Ausdrücke verschieden.

Cato. Wir sind in der Hauptsache nichts weniger, als eins. Denn wenn Sie außer dem Sittlichguten irgend etwas als wünschenswerth, oder als ein Gut darstellen, so treten Sie eben dieses Sittlichgute, die Krone der Tugend, mit Füßen, und vernichten die Tugend selbst.

Ich. Das klingt allerdings sehr groß und schön. Allein sollten Sie nicht bemerkt haben, daß Sie diese Glorie des Ausdrucks auch mit Pyrrho und Aristo gemein haben, die doch unter dem Guten keinen Rang statuiren. Ich möchte wohl wissen, was Sie von beyden hielten.

Cato. Was ich von ihnen halte? — Alle die edeldenkenden, grosherzigen,

unbestechlichen und leidenschaftlosen Männer, die wir entweder aus unserer Geschichte, oder aus eigener Erfahrung kennen, die ohne wissenschaftliche Bildung, blos an der Hand der Natur so viel großes zu Stande brachten, diese Männer lernten in der Schule der Natur gewiß weit mehr Gutes, als sie die Philosophie würde gelehrt haben, wofern sie nicht gerade das System ergriffen hätten, das nichts für Gut hält, als das sittlich Gute, und nichts, als das sittlich Böse, für ein Übel erklärt. Alle übrigen philosophischen Systeme, welche die Tugend nicht zur einzigen Bedingung eines Guts, oder die Abwesenheit derselben nicht zur einzigen Bedingung des Übels machen, tragen, meines Erachtens, zur Beförderung unserer geistigen Verbesserung und Vervollkommnung nicht nur nichts bey, sondern verderben auch, das eine mehr das andre weniger, noch alles, was von Natur gut in dem Menschen ist. Denn soll der Satz nicht gelten, daß

daß nur das sittlich Gute ein wahres Gut ist, so dürfte man wohl auf keine Weise darthun können, daß Tugend glücklich mache. Und kann man das nicht, so sehe ich nicht ein, warum man sich noch mit Philosophie befassen solle. Denn wenn es einen unglückseligen Tugendhaften geben kann, dann hat jene hochgepriesene und gerühmte Tugend in meinen Augen einen sehr mittelmäßigen Werth.

(4) *Ich.* Was Sie bisher gesagt haben, das könnten Sie gerade auch dann sagen, wenn Sie ein Schüler von Pyrrho oder Aristo wären. Sie wissen ja, daß beyde das sittlich Gute nicht nur für das höchste, sondern auch, wie Sie es wollen, für das einzige und alleinige Gut erklären. Und wenn das ist, so folgt daraus derselbe Grundsatz, den Sie folgern, daß jeder Weise zu allen Zeiten glücklich ist. Empfehlen Sie auf diese Art nicht das System dieser Philosophen, und rathen uns damit, daß wir ihre Grundsätze annehmen sollen?

Cato. Nichts weniger als das. Denn da es der Tugend eigenthümlich ist, daß sie unter den Dingen, deren Anwendung die Natur billigt, erst eine genaue Auswahl trifft, so müssen ja alle diejenigen, die jenen Dingen einen völlig gleichen Werth beylegen, und also von jener Auswahl keinen Gebrauch machen lassen, die Tugend selbst nothwendig untergraben.

Ich. Darinne haben Sie ganz Recht. Allein, müssen Sie nicht in den nämlichen Fall kommen, wenn Sie behaupten, nichts sey gut, als das sittlich Gute, und dadurch alle übrige Dinge in einen gleichen Werth setzen, und alles Unterschiedes berauben?

Cato. Ja, wenn ich das thäte. Ich lasse diesen Unterschied ganz an seinem Platze.

Ich. Wie können Sie das? Wenn nur Tugend, nur das, was Sie sittliche Güte, sittliche Vollkommenheit nennen, (durch den Gebrauch mehrerer gleichbedeutender Ausdrücke wird der Begriff

um so viel deutlicher,) ein Gut ist, was bleibt Ihnen nun außer dem für Ihre Wünsche oder Bedürfnisse übrig? Oder wenn Sie nichts als das sittlich Böse, nichts als das bloß in sittlicher Rücksicht schändliche, häßliche, abscheuliche (um auch diesen Begriff durch mehrere ähnliche Benennungen zu verdeutlichen) für ein Übel halten, was werden Sie außer diesem noch für verabscheuungswürdig halten dürfen?

Cato. Sie wissen gewiß sehr gut, wie ich mich verantworten werde. Da es Ihnen aber, wie ich vermuthe, nur darum zu thun ist, aus meinen kurzgefaßten Antworten Einwürfe zu ziehen, so will ich meine Beantwortungen nicht vereinzeln, sondern unsere gegenwärtige Muße lieber dazu benutzen, daß ich, wofern Sie nichts dagegen haben, das ganze System des Zeno und der Stoiker im Zusammenhange vortrage.

Ich. Ich habe nicht das mindeste dagegen. Ihr Vortrag wird vielmehr

schen nur ein Wort steht, im Nothfalle auch mit mehrern Worten ausdrücke. Inzwischen glaube ich doch auch, daß es uns nicht verwehrt ist, das griechische Wort beyzubehalten, wenn sich kein lateinisches dafür finden sollte. Man muß ja wohl eben so gut proegmena und apoproegmena sagen können, als man ephippia und acratophori sagt; wiewohl man statt jener auch nicht übel praeposita und rejecta würde setzen können.

Cato. Es ist mir sehr lieb, daß Sie mir die Sache erleichtern. Ich werde für die benannten Ideen die lateinischen Ausdrücke brauchen. In andern Fällen werden Sie mir schon zurechte helfen, wenn Sie mich in Verlegenheit sehen sollten.

Ich. Das will ich herzlich gern thun. Doch, wer wagt, gewinnt. Gehen Sie getrost ans Werk. Wir können uns ja mit nichts edlern und größern beschäftigen.



Cato. Die philosophische Parthey, zu welcher ich mich bekenne, behauptet, jedes Geschöpf bringe einen Trieb mit auf die Welt, sich selbst zu erhalten, und von alle dem Gebrauch zu machen, was diese Erhaltung seiner Existenz befördern kann: auf der andern Seite aber auch einen Abscheu vor der Zerstörung, und vor alle dem, was ihm den Untergang bringen kann. Den Beweis dazu finden sie darinne, daß das junge Geschöpf, noch ehe es etwas von Lust oder Schmerz empfunden hat, schon ein Verlangen nach den Beförderungsmitteln seiner Erhaltung, und eine Abneigung gegen alles, was diese verhindern könnte, äußert. Das würde aber der Fall nicht seyn, wenn es nicht die Erhaltung seiner Existenz begehrte, und die Zerstörung derselben scheuete. Es wäre auch nicht möglich, daß dieses Geschöpf etwas begehren und verlangen könnte, wofern es nicht eine bestimmte Empfindung von sich selbst hätte, und vermöge derselben sich und

seinen Zustand lieb gewönne; woraus denn erhellet, daß der erste natürliche Grundtrieb die Selbstliebe ist. Von diesem ersten Grundtriebe schliessen viele Stoiker das Lustgefühl ganz aus, und ich bin ihrer Meinung, weil, wenn die Natur dieses Lustgefühl zu einem solchen Triebe bestimmt hätte, daraus eine Menge sehr unedler Bestrebungen und Maximen entstehen würde. Ein hinlänglicher Grund, warum wir unser erstes natürliches Grundeigenthum lieben, liegt auch in der Bemerkung, daß kein Mensch, wenn er zwischen geraden und gesunden Gliedmaßen, und zwischen verstümmelten oder verdorbenen die Wahl hätte, sich lieber die letztern wählen würde.

Was nun die Erkenntnisse oder Begriffe von Dingen anlangt (die man auch, im Fall diese Ausdrücke weniger schicklich oder unverständlich seyn sollten, καταλήψεις nennen kann) so statuiren wir, daß sie um ihrer selbst willen zu schätzen und zu begehren sind,

weil in ihnen der Stoff zur Begünstigung und Schätzung der Wahrheit liegt. Das zeigt sich sehr deutlich bey den kleinen Kindern. Wir bemerken, daß sie sich über jede Entdeckung freuen, die sie für sich selbst und durch eigenes Nachdenken gemacht haben, wenn sie auch weiter kein Interesse dabey haben. Unserer Meinung nach sind auch Künste und Wissenschaften um ihrer selbst willen zu hegen und zu pflegen, erstlich weil in ihnen überhaupt etwas liegt, was der Annahme und Pflege würdig ist, und zweytens, weil sie Gegenstände des Wissens und den Stoff zu ordentlichem methodischem Denken enthalten. Dem Irrthume hingegen sind die Menschen noch weit mehr abgeneigt, als andern unnatürlichen Dingen. So scheint uns die Natur mit gewissen Gliedmaßen des Körpers um ihres nützlichen Gebrauchs willen versehen zu haben, z. E. mit Händen, Schenkeln, Füßen, und den Eingeweiden, von deren Unentbehrlichkeit

auch die Ärzte viel sprechen: bey andern Theilen des thierischen Körpers, z. B. dem Pfauschweife, den farbenspielenden Taubenfedern, der männlichen Brust und dem Barte scheint sie nicht Nutzen, sondern eine Art von Zierde oder Schmuck zum Zwecke gehabt zu haben.

Ich spreche vielleicht über diese Dinge etwas gar zu schlicht. Es gilt freylich nur die ersten Elemente der Natur, bey deren Vortrage sich schwerlich Beredsamkeit anbringen läßt, um die mirs überhaupt auch gar nicht zu thun ist. Wenn man von wichtigen Gegenständen zu sprechen hat, dann bilden sich auch die Worte daraus, und der ganze Vortrag wird voller und glänzender.

Ich. So ist es allerdings. Inzwischen, wenn man sich über einen nützlichen Gegenstand plan und deutlich ausdrückt, so hat man sich, meines Erachtens, immer auch gut und schön ausgedrückt. Es würde kindische Ziererey seyn, über Dinge von obenge-

nannter Beschaffenheit mit rednerischer Kunst sprechen zu wollen. Für einen Sachkundigen und gescheuten Mann ist es hinreichend, wenn er sich lichtvoll und deutlich darüber erklären kann.

(6) *Cato*. Nachdem wir nun die ersten Grundzüge der Natur beseitigt haben, wollen wir weiter gehen. Mit jenen muß das folgende genau zusammen hängen. Das nächste betrifft folgende Unterscheidung des Schätzbaren, und des Nichtschätzbaren. Schätzbar (so kann man das ἀξιόν εἶχον, meines Erachtens, übersetzen) nennen die Stoiker, was entweder selbst mit der Natur übereinstimmend ist, oder solche Wirkungen hervor bringt, daß es einer Auswahl und Rücksicht werth ist, weil es in sich eine schätzenswerthe Wichtigkeit (eine ἀξία, wie es Zeno nennt) hat. Nichtschätzbar aber nennen sie, wo von diesen Umständen das Gegentheil Statt findet. Nach der ersten Bestimmung also, vermöge welcher das mit der Natur übereinstimmende zu

wählen, und im Gegentheil das mit ihr streitende zurück zu weisen ist, bildet sich nun die erste Pflicht für den Menschen, (das sogenannte *καθήκον*) daß er sich in seinem natürlichen Zustande erhalte, und dann die zweyte, daß er alles, was die Natur begünstigt, fest halte, hingegen, was ihr zuwider ist, von sich entferne. Hat er diese Auswahl bewerkstelligt, dann folgt die Auswahl mit Rücksicht auf Pflicht; dann muß er diese Auswahl überall benutzen, und endlich muß er sie den Forderungen der Natur anpassen, wo sich denn bey ihm die erste Idee des wahrhaftig Guten zu entwickeln anfängt. Der Mensch hält sich nemlich zuerst an das, was die Natur heischt. So wie er aber eine Vorstellung, oder vielmehr einen Begriff (*έννοια* bey den Stoikern) gefaßt hat, und einen gewissen Zusammenhang, und eine gewisse ordnungsvolle Übereinstimmung des Thuns und Lassens gewahr wird, so fängt er an diese weit höher zu schätzen, als alles, was

er anfangs lieb gewonnen hatte, und gelangt denn auf dem ordentlichen Wege des Denkens zu der Einsicht, daß in ihr das höchste an sich selbst schätzenswerthe und begehrungswürdige Gut des Menschen seinen Grund habe. Ob nun gleich dieses höchste Gut und selbst das *honestum* dadurch, daß es sich auf jene Übereinstimmung gründet, einen spätern Ursprung hat, so ist es doch nur um seines innern Werthes willen des menschlichen Bestrebens werth, da hingegen dies bey den ersten Grundforderungen der Natur der Fall nicht ist. Da ferner die so genannten Pflichten zunächst aus diesen Grundforderungen ihren Ursprung nehmen, so müssen jene auch nur in Beziehung auf diese gedacht werden. Man sagt also ganz richtig, alle Pflichten zwecken dahin ab, daß wir unseres natürlichen Grundeigenthumes theilhaftig werden. Allein man kann diesen letztern Besitz nicht für das höchste Gut halten, weil bey der Begünstigung der ersten Na-

turforderungen noch kein sittlich edles und gutes Handeln Statt findet, sondern weil dieses, wie gesagt, erst eine spätere Wirkung ist. Indessen ist doch auch diese Sittlichkeit der Natur gemäß, und empfiehlt sich unserm Bestreben weit mehr, als alles vorhergehende. Hier muß man aber die falsche Vorstellung nicht aufkommen lassen, als ob nun deswegen zwey höchste Güter wären. Wenn wir uns z. B. jemanden denken, der sich vorgenommen hätte, mit einem Wurfspielse oder Pfeile ein gewisses Ziel zu treffen, so würde für diesen Menschen die Erreichung seiner Absicht, und die Gelangung zum Ziele das seyn, was wir in unserer Materie das höchste Gut nennen. Er müßte alles mögliche thun, um das Ziel zu treffen; das wäre das höchste und letzte, was er beabsichtigte: das wirkliche Treffen wäre für ihn nur ein untergeordnetes Gut, was er zwar schätzen, aber nicht zur alleinigen Ursache seines Bestrebens machen würde.

(7) Da nun alle Pflichten aus den ersten Natur-Forderungen ihren Ursprung haben, so muß auch nothwendig die Weisheit daher entspringen. So wie es aber oft zu geschehen pflegt, daß einer, der von jemanden an einen Gönner empfohlen worden ist, diesen Gönner höher schätzt, als den, der ihn dahin empfohlen hatte, eben so darf es uns nicht befremden, daß uns die Weisheit in der Folge weit schätzbarer ist, als jene Naturforderungen, die sie uns erst empfohlen hatten, und denen wir den Besitz derselben zu danken haben. So wie uns ferner unsere Gliedmassen offenbar alle zu einer bestimmten Thätigkeitsäußerung gegeben sind, eben so scheint uns auch das Begehrungsvermögen (die griechische *ὁρμή*) nicht zum Behufe aller möglichen Einrichtungen unseres Lebens, sondern nur zum Behufe einer bestimmten Form desselben mitgetheilt zu seyn: und so ist es auch mit unsern geistigen und sittlichen Anlagen. Denn gleichwie der Schauspieler

mit seiner Action, und der Mime mit seinen Bewegungen nicht etwas willkührliches und mögliches, sondern etwas bestimmtes ausdrücken soll, so muß auch unsere Lebensweise nicht vag und unbestimmt, sondern auf eine gewisse bestimmte Form eingerichtet seyn, und das ist das, was wir Zusammenhang und Ubereinstimmung nennen. Wir vergleichen daher die Weisheit nicht mit dem Geschäfte des Steuermanns oder des Arztes, sondern lieber mit der Geschicklichkeit eines Schauspielers und Mimen, so daß die Hauptsache in der Kunst selbst als Kunst betrachtet, nicht aber in ihren äußern Wirkungen und Anwendungen liegt. Es findet aber hier selbst in Rücksicht auf die benannten Künste ein Unterschied Statt. Was nemlich in ihnen vollkommen gute und geschickte Ausführung heißt, das bezieht sich nicht auf alle und jede ihrer Bestandtheile. Hingegen was wir in sittlicher Rücksicht vollkommen gute Handlungen nennen (*κατορθώματα*), dar-

unter sind alle gedenkbare Tugenden begriffen. Die Weisheit hat es ganz mit sich allein zu thun: das ist aber in allen andern Künsten und Bestrebungen der Fall nicht. Es ist daher ganz unschicklich, den letzten Endzweck der Weisheit mit den letzten Endzwecken der Arzneywissenschaft, oder der Geschicklichkeit eines Steuermanns zu vergleichen. Denn die Weisheit schließt zugleich Geistesgröfse, und Gerechtigkeit, und jene Stärke des Geistes in sich ein, die sich über alle menschliche Schicksale erhaben fühlt: diese Allgemeinheit der Endzwecke findet im Gegentheil bey jenen Künsten nicht Statt. Und jene so eben genannten Tugenden kann niemand in sich fest vereinigen, wenn er nicht alle Handlungen blos in so ferne verschieden glaubt, in wie ferne sie entweder sittlich gut, oder schlecht sind.

Lassen Sie uns nun auch die merkwürdigen Folgen betrachten, die aus den von mir aufgestellten Grundsätzen

herfließen. Wenn also der letzte Zweck aller Bestrebungen (Sie werden nun wissen, daß ich damit das griechische τέλος ausdrücken will) wenn dieser letzte Zweck darin besteht, daß wir den Forderungen und Absichten der Natur gemäß leben, so folgt daraus nothwendig, daß jeder Weise zu allen Zeiten vollkommen glücklich sey, daß er sich von nichts in der Welt eingeschränkt und abhängig fühle, daß es ihm an nichts fehle.

Was aber den Grundsatz betrifft, auf den nicht nur unser ganzes System, sondern auch die ganze menschliche Glückseligkeit beruht, daß nemlich nur sittliche Güte und Vollkommenheit ein wahres Gut sey; so ist er zwar allerdings einer sehr ausführlichen und mit allen Verzierungen und Wendungen der rhetorischen Kunst ausgestatteten Darstellung fähig; allein mir gefallen nun einmal die kurzgefaßten bündigen Schlussformeln der Stoiker. (8) Sie be-

weisen demnach ihren Satz mit folgendem Schlusse: *was ein Gut ist, ist lobenswürdig. Nun ist aber das lobenswürdige auch sittlich vollkommen und tugendhaft: also ist das, was ein Gut ist, sittlich vollkommen.* Ist dieser Schluß bündig? Ganz gewiß. Denn er enthält die gerade Folge von seinen Prämissen. Man will zwar die erste Prämisse dadurch bestreiten, daß man sagt, nicht jedes Gut sey lobenswürdig, und läßt nur die zweyte gelten, daß das lobenswürdige auch sittlich vollkommen sey. Allein es wäre sehr abgeschmackt, zu behaupten, es sey etwas ein Gut, ohne wünschenswerth zu seyn, oder es sey etwas begehrenswürdig, was einem nicht gefallen oder lieb seyn könnte. Also muß wohl im Gegentheil ein Gut unsern Beyfall verdienen, und dann ist es auch lobenswürdig; das lobenswürdige hat aber einen innern Werth: daraus folgt also, daß ein Gut auch einen innern Werth und sittliche Vollkommenheit hat. Sodann

frage ich, ob es wohl einen Menschen geben könne, der sich zu einem unglückseligen Leben Glück wünschen, oder einen, der sich seines glückseligen Zustandes nicht freuen würde? Ganz gewiß kann also eine solche Freude nur im letztern Falle Statt finden. Daraus folgt denn, daß ein glückseliges Leben, so zu sagen, des Rühmens und Preisens werth sey. Da nun dieses Rühmen nur in Rücksicht des sittlichen Werthes mit Recht Statt finden kann; so folgt hieraus, daß ein sittlich eingerichtetes tugendhaftes Leben ein glückseliges Leben sey. Und da jeder Mensch, der des Lobes und Beyfalls werth geachtet wird, sich immer durch so glänzende Verdienste und große Eigenschaften auszeichnet, daß man ihn deswegen mit Recht glückselig nennen kann, so drückt man sich sehr richtig aus, wenn man auch das Leben eines solchen Menschen glückselig nennt. Wenn also die Glückseligkeit auf Tugend und sittlicher Vollkommenheit be-

ruhet, so kann nur die letztere ein wahres Gut seyn.

Wer kann ferner daran zweifeln, daß niemand Standhaftigkeit, Festigkeit, Stärke der Seele, und das, was man Heldenmuth nennt, sich zu eigen machen kann, wofern er nicht fest überzeugt ist, daß der Schmerz kein Übel sey? Denn so wie derjenige, der den Tod zu den Übeln rechnet, ihn nothwendig fürchten muß; eben so nothwendig muß jeden das, was er für ein Übel hält, bey aller Gelegenheit in dem Grade besorgt machen, daß er nie mit Ruhe daran denken kann. Ist aber das wahr, und allgemein anerkannt, so folgt, daß der Heldenmüthige, der Seelenstarke, jedes menschliche Misgeschick übersieht und verachtet. Und so ist denn der Schluss fertig, daß sonst nichts als das sittlich schlechte und schändliche ein Übel ist. Dieser grosherzige, geistesstarke, heldenmüthige und über jede menschliche Unvollkommenheit erhabene Mann, den wir gern bilden möchten, oder den wir

wenigstens im Sinne haben, wird sich selbst und seinen gegenwärtigen und künftigen Zustand mit Vertrauen und Zufriedenheit betrachten, weil er überzeugt ist, daß dem Weisen nichts böses widerfahren kann. Auch hieraus erhellet dann wieder, daß nur Tugend ein wahres Gut ist, und daß das wahrhaft glückselige Leben in einem tugendhaften Leben besteht.

(9) Es ist mir sehr wohl bekannt, daß diejenigen Philosophen, die dem höchsten Gute in der Seele seinen Sitz angewiesen haben, in ihren Grundätzen sehr von einander abgegangen sind. Von diesen haben sich denn einige gerade das schlechteste zu eigen gemacht. Dreye *) haben die Tugend vom Begriffe eines höchsten Gutes gänzlich ausgeschlossen, und entweder das Wohlgefühl, oder die Schmerzlosigkeit, oder die ersten Naturforderungen für das

*) Epikur oder Aristippus, Hieronymus, und Carneades. Vergl. 2. B. Cap. 11.

höchste Gut erklärt. Andere dreye *) haben die Tugend als höchstes Gut ohne irgend einen Beysatz für unzulänglich angesehen, und um deswillen hat jeder von ihnen der Tugend eine von jenen so eben erwähnten drey Bestimmungen zur Gesellschaft gegeben. Allein ich ziehe allen diesen Classen doch diejenige Parthey vor, die das höchste Gut in Sittlichkeit und Tugend gesetzt hat. Es ist sehr abgeschmackt, wenn einige Wissenschaft zum höchsten Gute gemacht, oder andere allen Unterschied der Dinge geläugnet, und sich den Weisen dann glücklich gedacht haben, wenn er kein Ding in irgend einer Rücksicht für besser oder schlechter als das andre halten würde. Dies ist auch der Fall mit einigen Akademikern, welche behauptet haben sollen, das höchste Gut, und das erste Geschäft des Weisen bestehe darinne, daß er sich

C 2

*) Polemo, Callipho, Diodorus. Vergl. 2. B. Cap. 11.

durch keine sinnliche Erscheinung täuschen lasse, und auf ein bestimmtes Urtheil über irgend eine Sache gänzlich Verzicht thue. Man pflegt jede von diesen Meinungen sehr umständlich zu beantworten. Allein, wo alles so klar ist, da bedarf es keiner vielen Worte. Es ist ja wohl sehr klar und einleuchtend, daß, wenn zwischen dem, was der Natur zuwider, und dem, was ihr angemessen ist, kein Unterschied und keine Auswahl Statt finden soll, alle wahre Lebensweisheit verhindert und aufgehoben wird. Diese und ähnliche Grundsätze wollen wir also zurückweisen, und das höchste Gut darin festsetzen, *daß der Mensch sich mit den Äußerungen der Natur bekannt mache, daß er dann davon auswähle, was der Natur gemäß, und verwerfe, was ihr zuwider ist, mit einem Worte, daß er in vollkommener Übereinstimmung mit den Forderungen der Natur lebe.*

Wenn wir in Künsten und Wissenschaften den Ausdruck *künstlich* oder *kunstvoll* gebrauchen, so haben wir darunter eine spätere und untergeordnete Wirkung von gewissen Fähigkeiten (das Stoische *ἐπιγεννηματινόν*) zu verstehen. Nennen wir aber eine Sache oder Person *weise*, so deuten wir damit nur auf eine originelle und unabhängige Eigenschaft. Denn was von einem Weisen kommt, das muß gleich ganz vollkommen, und für sich bestehend seyn; weil sich hierauf der Begriff dessen gründet, was wir begehrenswürdig nennen. Es ist z. B. unrecht, das Vaterland zu verrathen, seine Eltern zu mishandeln, Tempel zu bestehlen, welches alles wirkliche Handlungen sind: aber eben so unrecht und fehlerhaft ist es auch, sich zu fürchten, zu grämen, unedle Begierden zu hegen, wenn es dabey auch nicht zum Handeln kommt. So wie nun diese letztern Eigenschaften gleich in ihrer ersten Grundanlage, und ohne sich in Wirkungen zu

äußern, fehlerhaft sind; eben so ist die Tugend, schon als für sich bestehende Grundeigenschaft, und ohne Beziehung auf eine äußere Handlung, recht und gut.

(10) Wir müssen aber nun auch über den Begriff eines Gutes, das wir in dieser Untersuchung so oft erwähnt haben, eine deutliche Erklärung geben. Die Stoischen Erklärungen laufen, so verschieden sie auch sind, doch im Grunde alle auf eins hinaus. Ich bin der Meinung des Diogenes, der das Gut folgender Maßen erklärt: ein Gut ist, was seiner Natur nach in geistiger Rücksicht vollkommen, und vollendet ist. Diesem ordnet er, als Folge daraus, das Nützliche unter (das sogenannte *ὠφέλημα*) und sagt, es sey dasjenige, was unter dem Einflusse jener natürlichen Vollkommenheit den Genuß oder Besitz von etwas befördert. Und da alle Begriffe in der Seele auf viererley Art entstehen, entweder durch Erfahrung, oder durch Verknüpfung, oder durch

Ähnlichkeiten, oder endlich durch Vernunftschlüsse, so ist es diese letztere Art, wodurch vorzüglich der Begriff des Guten gebildet wird. Denn wenn die Seele von den Dingen, die in der Absicht der Natur gegründet sind, durch Schlüsse weiter hinaufwärts steigt, so kommt sie auf den Begriff des Guten. Dieses Gute halten wir für das, was es ist, und benennen es so, nicht in Beziehung auf einen Zusatz, Zuwachs, oder eine Vergleichung mit andern Dingen, sondern bloß wegen seines eigenthümlichen innern Werthes und Beschaffenheit. So wie die größte Honig-Süßigkeit, nicht mittelst einer Vergleichung mit andern süßen Dingen, sondern aus und durch sich selbst empfunden wird: eben so beruhet die Werthschätzung, die wir dem Guten mit Recht widmen, nicht auf einer zufälligen oder von außen gegebenen Wichtigkeit, sondern auf dem innern Wesen des Guten selbst. Denn da diese Werthbestimmung (die Stoische *ἀξία*)

weder bey den Gütern noch bey den Übeln sich auf den Begriff des Zählens gründet, so bleibt die innere eigenthümliche Beschaffenheit von beyden immer die Hauptrücksicht, man mag diese Bestimmung so weit treiben als man will. Also beruhet auch die Werthbestimmung der Tugend nicht auf dem Begriffe von Gröfse oder Steigerung, sondern auf dem Wesen und der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst.

Was übrigens jene heftigen Gemüthsbewegungen betrifft, wodurch sich die Thoren ihr Leben so sehr verbittern, (die Griechen nennen sie *πάθη*, und ich hätte dieses Wort auch durch *Krankheiten* übersetzen können. Allein dieser Ausdruck würde nicht überall hin passen. Denn wer nennt das Mitleiden oder den Zorn eine *Krankheit*? Es mag also Gemüthsaufwallung oder Bewegung heißen, wodurch zugleich auch das Fehlerhafte derselben angedeutet wird,) diese Gemüthsbewegungen also (wovon es vier Hauptgattungen giebt, deren

jede wieder ihre besondern Theile hat, Traurigkeit, Furcht, Wohllustbegierde, und ausgelassene Freude, welche die Stoiker mit dem allgemeinen von der Seele sowohl als dem Körper gebräuchlichen Worte *ἡδονή* bezeichnen) entstehen aus keinem Bedürfnisse der Natur, sondern sind blos Wirkungen des Vorurtheils und des gedankenlosen Leichtsinns. Der Weise wird also mit ihnen nie behaftet seyn.

(11) Daß alles sittlich Edle und Gute um sein selbst willen des menschlichen Bestrebens würdig sey, ist ein Grundsatz, den auch mehrere andere Philosophen-Partheyen mit uns gemein haben. Ich nehme hier nur jene drey Systeme aus, welche die Tugend vom höchsten Gute gänzlich ausschliessen. Alle übrigen Philosophen müssen jenen Grundsatz fest halten, vorzüglich aber müssen das alle diejenigen thun, die einzig und allein Tugend und sittliche Vollkommenheit zum höchsten Gute bestimmt haben.

Die Beweisführung zum Behufe dieses Grundsatzes ist ungemein leicht. Wo hat es jemals einen in so hohem Grade habsüchtigen, oder so ungezügelt leidenschaftlichen Menschen gegeben, der eine Sache, nach deren Besitz er strebte, selbst dann, wenn er keine Strafe zu befürchten hätte, nicht lieber ohne Verbrechen, als mittelst eines solchen, zu erhalten wünschen würde? Was haben wir für einen Nutzen oder sinnlichen Genuß dabey zur Absicht, wenn wir über gewisse uns unbekannte Dinge, z. B. über die Art und Weise oder die Ursachen des Sternlaufes am Himmel, unterrichtet zu seyn wünschen? Welcher Mensch ist so ganz roh und ungebildet erzogen, oder wem fehlt es so gänzlich an allem Gefühle und Geschmaek für Einsichten in die Natur der Dinge, daß er die schätzbarsten Kenntnisse verschmähen, und dieselben, sobald sie seine Sinnlichkeit oder seinen Eigennutz nicht befriedigen, vernachlässigen oder gar verachten

sollte? Wer könnte lesen oder hören, was unsere Vorfahren, oder die Afrikaner, oder mein Grosvater, von dem Sie so gern sprechen, oder irgend ein anderer ähnlicher Tugendheld gethan, was er gesprochen, wie er gedacht habe, ohne dafs er sich darüber in seinem Herzen freuete? Welchen rechtlichen, gut unterrichteten und erzogenen Menschen empört nicht die blofse Idee der Unsittlichkeit, wenn er auch keinen Schaden von ihren Wirkungen hat? Wer betrachtet nicht mit Unwillen und Abscheu einen Menschen, von dem er weifs, dafs er schändlich und lasterhaft lebt? Wer hafst nicht einen Filz, einen eiteln, einen characterlosen, einen Gekken? Wenn wir uns nicht überzeugen, dafs das Laster um seiner eigenthümlichen Schändlichkeit willen unsern Abscheu verdient und zu vermeiden ist, welche Rücksicht kann uns dann hindern, in der Finsternifs und im Verborgenen alles mögliche Böse zu thun? Ähnliche Fragen liefsen sich unzählige

thun: allein es ist nicht weiter nöthig. Denn es ist nichts so wenig zu bezweifeln, als der Grundsatz, daß Tugend und Sittlichkeit um ihrer selbst willen unser Bestreben, und das Laster um sein selbst willen unsern Abscheu verdiene. Wenn nun aber der vorerwähnte Grundsatz fest steht, daß nur das sittliche Gute und Edle ein wahres Gut sey, so ist einleuchtend, daß dieses sittlich Gute einen weit höhern Werth für uns haben müsse, als alle ihm untergeordnete Vorthelle, welche daraus erwachsen. Und wenn wir behaupten, daß Unwissenheit, Feigheit, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit wegen ihrer Folgen und Wirkungen zu vermeiden sind, so steht diese Behauptung deswegen in keinem Widerspruch mit dem Grundsatz, daß nur das sittlich Böse und Schändliche ein wahres Übel sey. Denn jene Folgen und Wirkungen bestehen nicht etwa in einer körperlichen Unvollkommenheit, sondern vielmehr in bösen schlechten Handlungen;

und diese sind eine Folge des Lasters (der griechischen *κακία*, was ich besser durch *vitia* als durch *malitia* zu übersetzen glaube).

(12) *Ich*. In der That, Cato, Sie drücken sich in sehr lichtvollen und Ihre Ideen vollkommen deutlich bezeichnenden Worten aus. Sie tragen die Philosophie in wahrem Latein vor, und geben ihr dadurch gleichsam das Bürgerrecht. Bisher war sie in Rom wie fremd, und scheute die Behandlung in unserer Sprache, hauptsächlich wegen einer gewissen künstlichen Feinheit, die ihren Ideen und Ausdrücken eigen war. Ich weiß wohl, daß es Philosophen gibt, die in jeder Sprache philosophiren können: aber sie halten auch nichts auf genaue Unterscheidung und Erklärungen der Begriffe. Sie gestehen es selbst, daß ihr System nur solche Grundsätze enthalte, die der stumme Instinkt billigen könne. Daher kostet ihnen bey den leichten Sächelchen, die sie behandeln, die Darstellung

nur sehr wenig Kopfbrechens. Desto aufmerksamer und genauer suche ich die Worte zu merken, womit Sie die Ideen Ihres Systems ausdrücken; da ich sie vielleicht bald selbst werde brauchen müssen. Ich halte es auch für sehr richtig und unserm Sprachgebrauch vollkommen gemäß, daß Sie für den Gegensatz der Tugend das Wort *vitium* gewählt haben. Es ist ohne Zweifel von *vituperabile* abgeleitet, weil das Laster an und durch sich selbst verabscheuungswürdig ist. Es kann aber auch seyn, daß man *vituperari* erst aus *vitium* gebildet hat. Hätten Sie das griechische *κακία* durch *malitia* übersetzt, so wäre damit nach unserm Sprachgebrauche nur eine einzelne Gattung von Lastern angedeutet gewesen; da hingegen *vitium* den Gegensatz von Tugend überhaupt genommen ausdrückt.

Cato. Hier kommen wir in einen großen Streit mit den Peripatetikern: wiewohl diese die Sache noch ganz

glimpflich behandelt haben, weil sie keine Dialectik verstehen, und daher ihren Untersuchungen nicht Feinheit und Stachel genug geben können. Aber desto schlimmer hat der Sache Carneades mitgespielt, der mit einem hohen Grade von dialectischer Feinheit, große Beredsamkeit verband. Carneades behauptete steif und fest, in dieser ganzen Materie über das höchste Gut und höchste Übel, wären Stoiker und Peripatetiker nicht in Rücksicht auf die Sachen, sondern nur in den Worten und Ausdrücken verschieden. Mir ist im Gegentheil nichts in der Welt einleuchtender, als daß beyde Partheyen, die Stoiker und Peripatetiker, weit mehr in den Ideen und Sachen, als in den Worten und Ausdrücken von einander abweichen. Die Peripatetiker finden alle die Dinge, welche sie Güter nennen, zu einem glückseligen Leben erforderlich, da wir hingegen behaupten, daß diejenigen Dinge, die einer Schätzung und Rücksicht werth sind,

die Glückseligkeit des Lebens ausmachen.

(13) Kann wohl etwas gewisser seyn, als daß nach den Grundsätzen der Peripatetiker, die den Schmerz unter die Übel zählen, der Weise auf der Folter unmöglich glücklich seyn kann? Nach einem Systeme hingegen, worin der Schmerz als kein Übel betrachtet wird, muß der Weise das Gefühl seiner Glückseligkeit selbst unter den empfindlichsten Martern behalten. Denn wenn der nemliche Grad von Schmerz dem einen, der ihn fürs Vaterland leidet, erträglicher dünket, als einem andern, der ihn um einer minder wichtigen Ursache willen erfährt, so ist es wohl nicht die Natur, sondern die Einbildung, welche dieses stärkere oder schwächere Gefühl des Schmerzes bestimmt. Ferner da die Peripatetiker drey Gattungen von Gütern annehmen, so folgt daraus, daß einer um desto glücklicher seyn muß, je begabter mit äußern Glücksgütern er ist. Allein es würde

sehr inconsequent seyn, wenn wir nun auch behaupten wollten, ein Mensch sey um so viel glückseliger, je mehr er Vorzüge besitze, die in Beziehung auf den Körper von einigem Werthe sind. Denn die Peripatetiker rechnen zur vollständigen Lebensglückseligkeit auch den Besitz körperlicher Vorzüge; unsere Parthey hingegen thut gerade das Gegentheil. Nach unsern Grundsätzen kann nicht einmal der Überfluß an denen Gütern, die wir erste Naturforderungen nennen, dem menschlichen Leben einen höhern Grad von Glückseligkeit oder Werth geben; noch viel weniger werden wir also den Besitz vieler körperlicher Vorzüge zur Bedingung dieser Glückseligkeit machen können. Denn wenn beydes, Einsicht und Gesundheit, gleich wünschenswerthe Güter seyn sollen, so muß es wohl erwünschter seyn, beyde zusammen, als nur etwa Einsicht allein zu besitzen. Allein, wenn beydes nur schätzenswerthe Mittel Dinge sind, so wird es deshalb nicht

erwünschter, beyde zusammen, als Einsicht einzeln zu besitzen. Denn ob wir gleich die Gesundheit für eine schätzenswerthe Eigenschaft halten, ohne sie jedoch unter die Güter zu zählen, so ist doch nach unsern Grundsätzen jene Werthbestimmung nicht von der Wichtigkeit, daß man nun Gesundheit der Tugend vorziehen müßte. Das ist aber bey den Peripatetikern nicht so; die müssen annehmen, daß eine Tugendaussprechung ohne Schmerz einen weit größern Werth habe, als eine solche mit Schmerz verbunden. Wir behaupten das Gegentheil: ob mit Recht oder Unrecht, davon hernach. Kann es aber wohl eine größere Verschiedenheit der Sachen und Ideen geben, als diese ist?

(14) So wie ein Stubenlicht durch das Licht der Sonne verdunkelt wird, und ein Tropfen Salzwasser gegen das ganze Aegäische Meer, ein Kupferpfennig gegen den Goldklumpen eines Crösus, ein Schritt gegen eine Reise von hier bis nach Indien, ein wahres Nichts

ist; eben so muß nach dem Begriffe, den die Stoiker mit dem höchsten Gute verbinden, der ganze Werth aller körperlichen Vorzüge vom Glanze und der Würde der Tugend verdunkelt und gänzlich vernichtet werden. Und gleichwie ferner das, was man die *rechte gelegene* Zeit nennt (die griechische *ἐυκαιρία*), durch die Zeitlänge um nichts rechter oder gelegener wird, als es schon ist, weil alles, was man in diesem Sinne *gelegen* nennt, seine feste bestimmte Grenze hat; so findet auch bey dem Rechtthun, (der *κατόρθωσις* zum Unterschiede der rechten Handlung selbst, des *κατόρθωμα*) bey jener Einstimmigkeit, die in unserm Leben herrschen soll, und bey dem höchsten Ziele unseres Bestrebens, der Natur gemäß zu leben, keine Erhöhung ihres schon bestimmten eigenthümlichen Werthes Statt. Denn diese Dinge werden durch die Länge der Zeit so wenig als jene *ἐυκαιρία* größer oder vollwichtiger, als sie schon sind. Dieserhalb behaupten

auch die Stoiker, die wahre Glückseligkeit werde dadurch, daß sie lange anhalte, nicht wünschenswerther, als bey einer kürzern Dauer, und bedienen sich dabey folgendes Gleichnisses. Wenn der höchste Werth eines Cothurns darinne bestände, sagen sie, daß er ganz genau an den Fuß passe, so würde dieser Werth weder durch die Anzahl, noch durch die Gröfse solcher Cothurne einen Zuwachs erhalten: und dies ist auch der Fall bey einem Gute, dessen Werth auf Uebereinstimmung und Angemessenheit beruht; es kann weder durch Anzahl oder Langwierigkeit vollständiger, noch durch geringere Anzahl oder kürzere Dauer schlechter werden. Auch schliessen die Peripatetiker ganz falsch, wenn eine lang dauernde gute Gesundheit schätzbarer sey, als eine kürzer anhaltende, so müsse auch ein längerer Gebrauch der Weisheit mehr werth seyn, als ein kürzerer. Sie sehen nicht ein, daß zwar der Werth der Gesundheit auf ihrer Dauer, allein der

Werth der Tugend nur auf ihrer innern Vollkommenheit beruht. Sie werden also auch wohl behaupten müssen, daß ein guter Tod und ein gutes Gebären dann besser sey, wenn es lange, als wenn es kürzer dauert. Sie bedenken nicht, daß manche Dinge blos durch die Kürze der Zeit, andere wieder blos durch die Dauer derselben einen größern Werth erhalten. Wenn sie daher das höchste Gut unter gewissen Umständen eines Zuwachses von Schätzbarkeit fähig halten, so müssen sie nun auch, um consequent zu seyn, statuiren, daß es bey den Menschen verschiedene Grade von Weisheit und Tugend, desgleichen auch ähnliche Grade von sündigen und recht handeln gebe. Das alles können wir nicht behaupten, da wir das höchste Gut keiner willkührlichen Steigerung fähig halten. Wer ins Wasser gefallen ist, der kann, wenn er nur etwa einen Zoll unter der Oberfläche des Wassers läge, so wenig athmen, als wenn er ganz auf den Grund

gesunken wäre; und ein junger Hund, der, um sehend zu werden, etwa noch eine Secunde Zeit hat, sieht vor dieser Secunde nicht besser, als ein anderer, der nur erst geworfen worden ist; gerade so ist es auch mit dem Besitze der Tugend. Wer sich dieselbe noch nicht ganz zu eigen gemacht hat, wenn er auch der Schwelle ihres Heiligthums ganz nahe wäre, der ist noch eben so elend, als der, welcher noch gar keine Anstalten zu ihrem Erwerb gemacht hat.

(15) Das mag wohl ziemlich paradox klingen. Allein, wenn es mit allen zuvor aufgestellten Grundsätzen seine Richtigkeit hat, so darf auch die Wahrheit aller mit Consequenz daraus gefolgerten Sätze keinem Zweifel unterworfen seyn. Inzwischen, obgleich die Stoiker weder bey der Tugend höhere Grade von Würde, noch bey dem Laster höhere Grade von Schlechtheit, als ihnen an sich selbst eigen sind, annehmen, so glauben sie doch, daß beyde einer gewissen Erweiterung ihres Um-

fanges und Wirkungskreises fähig sind. Diogenes statuirt, der Reichthum diene nicht bloß dazu, daß er sinnliches Vergnügen und Gesundheit befördere, sondern er sey auch von beyden die Hauptbedingung. Dies sey aber weder bey der Tugend noch bey Künsten und Wissenschaften der Fall, welche zwar durch Geld unterstützt, aber nie ganz abhängig davon seyn können. Wenn daher sinnliches Vergnügen oder Gesundheit in die Classe der Güter gehören, so müsse man auch den Reichthum in diese Classe setzen. Hingegen, wenn nur Weisheit ein Gut zu nennen sey, so folge nicht, daß man auch den Reichthum für ein Gut halten müsse; denn eine Sache, die in die Classe der Güter gehört, kann nicht von einer, die davon ausgeschlossen ist, abhängig seyn. Deswegen könne auch keine Kunst und Wissenschaft vom Reichthum abhängen, weil dieser nicht unter die Güter gehört, hingegen die Begriffe und Kenntnisse, auf welchen Künste und Wissen-

schaften beruhen, allerdings alle begehrenswürdigen Eigenschaften eines Gutes haben. Wollten wir das auch von den Künsten und Wissenschaften gelten lassen, so hat es doch mit der Tugend nicht dieselbe Bewandniß, 1) weil diese einen weit höhern Grad von Vorbereitung und Geistesübung bedarf, und 2) weil sie eine das ganze menschliche Leben hindurch sich gleich bleibende Übereinstimmung und Beharrlichkeit erfordert, beyde Umstände aber bey jenen Künsten und Wissenschaften weder erforderlich noch gewöhnlich sind.

Nun folgt die Lehre über die Verschiedenheit der Dinge. Nähmen wir diese nicht an, so würde in dem menschlichen Leben eine gänzliche Verwirrung entstehn, wie denn auch Aristo eine solche veranlaßt hat. Wenn unter allen den Dingen, die zum menschlichen Leben erforderlich sind, kein Unterschied und also auch keine Auswahl Statt finden sollte, so gäbe es auch keine Lebensweise, die den Weisen eigen wäre.

Nachdem der Grundsatz festgestellt war, daß nur das sittlich gute ein wahres Gut, und nur das sittlich schlechte und böse ein wahres Übel sey, und also noch Dinge zurück blieben, die das menschliche Leben weder glücklich noch unglücklich machen können, so bestimmten die Stoiker zwischen diesen Dingen folgenden Unterschied. Einige davon, sagen sie, sind *schätzenswürdig*, andere *nicht schätzenswürdig*, und andere *keins von beyden*. Von den schätzenswürdigen sind manche wieder so beschaffen, daß sie gewissen andern aus derselben Classe vorgezogen zu werden verdienen, z. B. Gesundheit, vollkommene Sinne, Schmerzlosigkeit, Ruhm, Reichthum, und ähnliche Attribute: andere haben hingegen diese Beschaffenheit nicht. Ferner in der Classe der nicht schätzenswürdigen giebt es ebenfalls einige, welche sich zu einer gänzlichen Verwerflichkeit qualificiren, z. B. Schmerz, Krankheit, Sinnen-Verlust, Armuth, Schande, und derglei-

chen: andere haben diesen Grad von Verwerflichkeit nicht. Hierauf beruhet der Unterschied, den Zeno durch die Wörter προηγμένον und αποπροηγμένον andeutete. Es gefiel ihm einmal, trotz dem Reichthume seiner Sprache, neue Wörter zu machen. In unserer armen Sprache (die Sie gleichwol für noch reicher als jene halten) dürfen wir das nicht wagen.

Doch es wird, zu mehrerer Verständlichkeit jener Benennungen, nicht unzweckmälsig seyn, zu zeigen, aus welchem Grunde Zeno gerade das Wort προηγμένον für seine Idee gewählt habe. Zeno meint nemlich, man pflege nicht zu sagen, daß ein König zu seiner königlichen Würde gleichsam vorzugsweise sey hinauf befördert worden, (das ist das προηγμένον, lateinisch *productum*) sondern man sage dies nur von der Würde derer, die zunächst nach dem König kommen, und den zweyten Rang nach ihm haben. Und so nennen wir denn auch in den menschlichen Lebens-

verhältnissen nicht diejenigen Dinge, die im Range oben an stehn, sondern nur diejenigen, die den zweyten Rang behaupten, προηγμένα, oder lateinisch *producta*. Dieser letztere Ausdruck ist wörtlich übersetzt: man kann sie aber auch entweder *promota* und *remota*, oder *praeposita* und *praecipua* benennen. Denn wenn man von der Sache den richtigen Begriff hat, so muß man es schon mit der Benennung nicht so genau nehmen.

Da wir nun behaupten, daß alles, was ein wahres Gut ist, auf der Stufenleiter der Dinge ganz oben an steht, so muß nothwendig alles, was wir das vorzügliche oder das vorangesetzte (*praepositum*, *praecipuum*) nennen, weder ein Gut noch ein Übel seyn. Ein solches Ding nennen wir nun *gleichgültig*, und legen ihm einen eingeschränkten Werth bey; wenigstens habe ich kein anderes Wort in Bereitschaft, womit ich das griechische ἀδιαφορον übersetzen könnte. Es mußten nothwendig

nach jener Eintheilung gewisse Mittel-
dinge zurückbleiben, und unter diesen
mußte es wieder welche geben, die vor
andern eine vorzügliche Schätzung ver-
dienten: das heißt, es mußte unter ih-
nen solche *praccipua*, oder *vorange-*
setzte vorzügliche Dinge geben. Dar-
aus folgt, daß jene ganze Eintheilung
und Unterscheidung ihren guten Grund
hat. Die Stoiker erläutern auch die
Sache, um sie noch anschaulicher zu
machen, durch folgende Vergleichung.
Wenn man es zum höchsten und letz-
ten Zwecke des Spiels machen wollte,
daß der Würfel gerade aufstehen müßte,
so würde ein so gerade aufstehender
Würfel etwas vorzügliches in Beziehung
auf diesen Zweck haben, und bey ei-
nem anders fallenden Würfel würde
das Gegentheil davon statt finden: al-
lein dieser Vorzug würde demungeach-
tet nicht zum Zwecke selbst gehören.
Eben so ist es nun mit jenen *vorge-*
zogenen oder *vorangesetzten* Dingen.
Sie sind das, was sie sind, zwar in Be-

ziehung auf einen obersten Endzweck, allein sie haben den Werth und die Gültigkeit dieses Endzwecks nicht selbst.

Nach einer andern Eintheilung gibt es gewisse Güter, die *an den Werth des höchsten Gutes reichen*, (so benenne ich die τελικα der Griechen, und drücke das in Ermangelung eines einzigen Wortes, um der Deutlichkeit willen, mit mehrern aus) andere hingegen sind zu diesem Range nur *beförderlich* (was die Griechen ποιητικα nennen), bey noch andern findet *beides* Statt. Zur ersten Gattung gehören sittlich gute Handlungen: die zweyte Eigenschaft, nemlich der Beförderung, hat sonst nichts als der Freund. Beyde Eigenschaften zusammen hat, nach den Stoikern, die Weisheit. Denn sie ist theils an sich selbst eine sittlich gute, oder Tugend-Äußerung, theils bringt sie auch dergleichen hervor, und ist dazu beförderlich.

(17) Diejenigen Dinge, die wir *vorange-setzte*, lateinisch *praecipua*, nen-

nen, haben diesen Rang entweder an und durch sich selbst, oder wegen ihrer Wirkungen, die sie hervorbringen, oder wegen beydes zusammen. In die erste Classe gehören z. B. eine gewisse Gesichtsbildung und Gebehrdung, eine gewisse Art, seinen Körper zu halten, oder zu bewegen: hier giebt es Eigenheiten theils von vorzüglichern, theils von einem geringern Werthe. Zu den Dingen, welche wegen ihrer Wirkungen jenen Rang behaupten, ist z. B. das Geld zu rechnen. Beyde Eigenschaften haben endlich z. B. gesunde vollkommene Sinne, und Gesundheit überhaupt, mit einander gemein.

Was den guten Ruf (die *εὐδοξία*) betrifft, so ist Chrysippus und Diogenes der Meinung, ohne Rücksicht auf einen daraus zu gewinnenden Vorthail, sey er nicht werth, daß man einen Finger darnach ausstrecke; und ich pflichte ihnen darin vollkommen bey. Andre hingegen, die nach ihnen auftraten, behaupteten, der gute Ruf sey um sein selbst

willen zu schätzen und zu suchen: jedem rechtlichen und gut erzogenen Menschen müsse daran gelegen seyn, daß Eltern, Anverwandte und jeder brave Mann eine gute Meinung von ihm hege, und er müsse das um der Sache selbst willen, nicht um eines Vortheils willen wünschen: so wie man geneigt sey, auf die Versorgung seines Kindes, wenn man auch seine Geburt nicht erleben sollte, zu denken, eben so müsse man auch für einen guten Ruf nach dem Tode, ohne alle Rücksicht auf Nutzen, sondern bloß um sein selbst willen, sorgen.

Mit unserm Grundsatz, daß nur Tugend das höchste Gut seyn könne, hängt nun noch auch die Lehre von der Pflichtbefolgung zusammen, wenn wir gleich diese Pflicht unter diejenigen Dinge setzen, welche weder gut noch böse sind. Diese Dinge beruhen nemlich auf irgend einem vernünftigen Grunde; also muß auch die Handlung nach ihnen auf einem solchen beruhen.

Nun heist aber Pflicht eine Handlung, welche durch einen vernünftigen Grund gerechtfertigt werden kann; daraus folgt, daß Pflicht ein Mittelding sey, welches weder zu den ganz guten, noch ganz schlechten gehört. Da nun allen Dingen, die weder in die Classe der Tugenden noch in die Classe der Laster gehören, doch etwas eigen ist, was sie brauchbar macht, so ist diese Brauchbarkeit nicht ganz zu verwerfen. Von dieser Art ist jede Handlung, die auf einer Forderung der Vernunft beruhet. Ein solches vernunftmäßiges Handeln nennen wir nun Pflicht. Pflicht ist also etwas, das weder unter die guten noch unter die bösen Dinge gehört.

(18) Daß auch der Weise sich in Beziehung auf jene Mitteldinge handelnd verhält, braucht keines Beweises. Indem er also handelt, so urtheilt er, daß das Pflicht sey. Da er nun in seinem Urtheil nie irren kann, so folgt hieraus, daß Pflicht zu den Mitteldingen gehört. Dies läßt sich auch auf

folgende Weise folgern. Wenn es eine Handlung gibt, die vollkommen recht ist, (eine sogenannte ganz vollkommene Pflicht) so muß es wohl auch etwas unvollkommenes dieser Art geben. Wenn es also z. B. eine vollkommen gute Handlung ist, anvertrautes Gut aus bestimmtem Gerechtigkeits - Sinne wieder zurückzugeben, so wird es eine Pflicht, oder pflichtmäßige Handlung seyn, dieses anvertraute Gut bloß wieder zu geben: denn der Zusatz, *aus bestimmtem Gerechtigkeits - Sinne*, macht die Handlung zu einer vollkommen rechten: das bloße Zurückgeben, ohne jenen Beysatz, ist nur eine Pflicht. Da es nun ausgemacht ist, daß bey jedem Mitteldinge etwas Statt findet, was seinen Vorzug, und seinen mindern Werth beurkundet, so gehören Handlungen, die jene oder diese Eigenschaft haben, zu den allgemeinen Pflichten. Und da ferner allen Menschen ohne Unterschied die natürliche Selbstliebe eigen ist, so wird der Unweise, wie der

Weise, das vorzüglich wählen, was die Natur fordert, und zurückweisen, was derselben zuwider ist. Auf diese Art hat also der Weise und der Unweise einerley Pflicht-Norm; und hieraus folgt, daß die Pflicht sich bey den sogenannten Mitteldingen äußere.

Da aber die Pflichten von diesen Mitteldingen herrihren, so behauptet man nicht ohne Grund, daß alle unsere Entschlüsse und Überlegungen in diese Classe gehören, besonders der Entschluß, das Leben zu verlassen, oder es weiter fortzusetzen. Denn wer solcher Eigenschaften, die der Natur gemäß sind, in größerer Menge besitzt, dessen Pflicht ist es, sich das Leben zu verlängern: wer aber eine größere Anzahl der entgegengesetzten Eigenschaften entweder wirklich besitzt, oder doch künftig bey sich besorgen muß, für den ist es Pflicht, das Leben zu verlassen. Es ist also einleuchtend, daß es auch für den Weisen, seiner Glückseligkeit ungeachtet, unter gewissen Umständen

Pflicht werden kann, das Leben zu verlassen; und daß im Gegentheile auch der Unweise, bey aller seiner Unglückseligkeit, es doch zuweilen für Pflicht halten müsse, sich das Leben zu erhalten. Denn jenes schon so oft genannte Gute und Böse ist eine spätere Folge. Der Weise muß unter den Dingen, welche zu den ersten Naturforderungen gehören, oder auch unter denen, die nach ihnen den zweyten Rang behaupten, und unter den ihnen entgegengesetzten Dingen mit Beurtheilung wählen. Diese Auswahl ist das eigentliche Geschäft der Weisheit. Daher muß der Entschluß, ferner zu leben, oder dem Leben ein Ende zu machen, nach dem Maasstabe der oben erwähnten Dinge bestimmt werden. Denn der Tod ist weder für die, welche sich aus Grundsätzen das Leben fristen, noch für die, welche gar keine Tugend besitzen, wünschenswerth. Allein oft wird es Pflicht für den Weisen, selbst im Besitze der größten Glückseligkeit, das

Leben zu meiden, wenn er es zur rechten Zeit und unter den schicklichsten Umständen thun kann; und das heißt alsdenn der Natur gemäß leben. Denn nach dem System der Stoiker gründet sich die wahre Glückseligkeit auf den Begriff dieser Schicklichkeit. Es ist also eine Lehre der Weisheit, daß der Weise sich, wenn es sein rechter Vortheil verlange, abführen müsse. Und weil nun die Lasterhaftigkeit keinen Grund zur Lebens-Endigung in sich enthält, so ist einleuchtend, daß auch der unglücklichste Thor zur Erhaltung seines Lebens verpflichtet sey, wenn er solcher Eigenschaften, die der Natur gemäß sind, eine größere Menge, als der entgegengesetzten besitzt. Daß dieser größere Genuß der ersten Naturforderungen ihn zur Lebens-Fortsetzung verpflichte, folgt auch daher, daß seine Unglückseligkeit im Falle des Sterbens und des Lebens immer dieselbe bleibt, und die Zeitlänge seinen Lebens-Haß nicht vermehrt.

(19) Die Stoiker finden ferner in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern ein Gesetz der Natur, und leiten davon den ersten Ursprung der menschlichen Gesellschaft ab. Dies läßt sich besonders aus der Gestalt gewisser Theile unseres Körpers abnehmen, welche beweist, daß die Natur dabey die Fortpflanzung des Geschlechts zur Absicht gehabt habe. Die Natur würde sich aber selbst widersprochen haben, wenn sie die Fortpflanzung zur Absicht gehabt, und doch nicht für die elterliche Liebe gegen die Kinder gesorgt hätte.

Diese Anstalt der Natur zeigt sich sogar bey den Thieren. Die Anstrengung, womit wir sie für die Ernährung und Auferziehung ihrer Jungen sorgen sehen, ist eine unverkennbare Äußerung der handelnden Natur selbst.

So gewiß es also ist, daß wir von Natur eine Abneigung gegen den Schmerz haben, eben so einleuchtend ist es auch, daß die Liebe gegen unsere

Kinder eine von der Natur in uns gepflanzte Neigung ist. Hieraus folgt, daß auch jene allgemeine Annäherung und Zuneigung der Menschen zu einander in den Absichten der Natur gegründet ist, und daß ein Mensch dem andern eben deswegen, weil er ein Mensch ist, nicht fremd seyn darf. Es giebt gewisse Theile unsers Körpers, die gleichsam für sich allein da sind, z. B. Augen und Ohren. Allein andere befördern wieder den Gebrauch der übrigen Gliedmaßen, z. B. die Füße, die Hände. So giebt es auch manche ungeheure Thiere, die nur für sich auf der Welt sind. Aber die sogenannte offene *Pinna* (Steckmuschel) und ihr Wächter, der sogenannte *Pinnoteres*, der in jener aus und eingeht, und sich, gleichsam zu einer Warnung für sie, darinne einschließt, desgleichen die Ameisen, die Bienen, die Störche, wirken auch zum Nutzen anderer Geschöpfe. Um so viel mehr ist eine solche gegenseitige Verbindung unter Menschen zu er-

warten; und wir sind daher auch schon von Natur geneigt, Versammlungen, Gesellschaften und bürgerliche Gemeinschaften zu bilden.

Es ist ferner ein Grundsatz der Stoiker, daß die Welt unter göttlicher Aufsicht und Regierung stehe, daß sie für Menschen und Götter gleichsam eine gemeinschaftliche Stadt und Wohnort, und daß jeder von uns einen Theil derselben ausmache. Hieraus folgern sie, daß es eine natürliche Pflicht für den Menschen werde, das allgemeine Beste seinem eigenen Vortheile vorzuziehen. Denn so wie die Gesetze das allgemeine Wohl dem Wohlstande einzelner vorziehen, eben so sorgt der Tugendhafte und Rechtschaffene, der den Gesetzen gehorcht, und mit seinen bürgerlichen Obliegenheiten bekannt ist, mehr für das allgemeine Glück, als für das Beste eines einzelnen Menschen, oder sein eigenes. Ein offenkundiger Verräther des Vaterlandes ist nicht schärfer zu tadeln, als derjenige, der um seines Vortheils

willen das gemeine Beste vernachlässigt. Daher ist derjenige lobenswerth, der sein Leben für das Vaterland hingibt, denn es ist edel und verdienstlich, das Vaterland mehr als sich selbst zu lieben. Es würde Gesinnungen eines Unmenschen und Bösewichts verrathen, wenn jemand (nach einem bekannten griechischen Verse) sich erklären wollte, *seinetwegen möge nach seinem Tode die ganze Welt verbrennen*; und es hat also seinen guten Grund, daß es Pflicht ist, sich auch für das Beste der Nachkommen, und zwar bloß um ihrer selbst willen, zu interessiren.

(20) Durch diese Gesinnungen sind die Testamente, und alle die Empfehlungen entstanden, womit Sterbende ihren Hinterlassenen zu nützen suchen.

Daß wir von Natur zu einem gesellschaftlichen Beysammenseyn und zur Geselligkeit bestimmt sind; ist auch deswegen klar, weil kein Mensch, selbst bey dem größten Ueberflusse aller Ergötzlichkeiten, sich entschliessen würde,

sein Leben in einer Einöde ganz allein zuzubringen.

Wir fühlen in uns einen natürlichen Trieb, besonders auch durch Lehre und durch Mittheilung heilsamer Klugheits- und Lebens-Regeln recht vielen nützlich zu werden. Man findet daher nicht leicht einen Menschen, der das, was er weiß, nicht auch gern andern mittheilte. Auf diese Art sind wir nicht nur zum Lernen, sondern auch zum Lehren geneigt.

So wie es bey dem Stiere Naturtrieb ist, daß er seine Kühe mit äußerster Kraft und Wuth gegen die Löwen vertheidigt, eben so findet auch bey allen denen, die Macht und Nachdruck genug besitzen, dergleichen uns die alte Geschichte den Hercules und Bacchus schildert, ein natürlicher Hang Statt, das menschliche Geschlecht zu unterstützen und seinen Wohlstand zu befördern. Wenn wir dem Jupiter die Beynahmen, Optimus, Maximus, Salutaris, Hospitalis, Stator, geben, so

wollen wir damit anzeigen, daß er der Schutzherr der Menschen sey. Wie können wir aber billiger Weise verlangen, daß uns die unsterblichen Götter zugethan und gewogen seyn sollen, wenn wir uns unter einander selbst vernachlässigen und feindselig behandeln? Wir brauchen unsere Gliedmaßen weit eher, als wir die Absicht und den Nutzen einsehen lernen, um dessenwillen sie uns gegeben sind; und so gründet sich auch unser Verlangen nach geselligem Beysammenleben und Vereinigung auf eine bestimmte Einrichtung der Natur. Wäre dieses nicht, so würde auch weder Gerechtigkeit noch Menschenliebe Statt finden. So fest aber, auch, nach dem Stoischen Systeme, das Band ist, welches die Menschen durch Rechte und Pflichten mit einander verbindet, so behaupten sie doch, daß der Mensch gegen das Thier dergleichen Verbindlichkeiten gar nicht habe. Chrysippus sagt sehr richtig, alles übrige sey blos um des Menschen willen da, die Men-

schen selbst aber seyen nur zu gegenseitiger Verbindung und Unterstützung geschaffen, und könnten sich also, ohne Versündigung, der Thiere zu ihrem Vortheile bedienen: wer diese von der Natur selbst gestiftete rechtliche Verbindung der Menschen unter einander begünstige und befördere, der sey gerecht, wer ihr zuwider handle, sey ungerecht. Indessen hindert doch jene allgemeine gesellschaftliche Welt-Verbindung, in welcher die Menschen gegen einander stehn, nicht, daß nicht jeder einzelne einen eigenen rechtmäßigen Besitz für sich haben sollte, so gut als man sagen kann, daß jedem der Platz, den er im Theater eingenommen hat, gehöre, wenn gleich das Theater selbst ein allgemeiner Schauplatz für alle ist.

Da wir nun aber sehen, daß der Mensch zur Beförderung und Erhaltung der menschlichen Gesellschaft von Natur bestimmt ist, so ist es auch dieser natürlichen Einrichtung gemäß, daß der

Weise sich entschliefse, öffentliche Geschäfte im Staate zu besorgen, sich mit einer Gattin zu verbinden und mit ihr Kinder zu zeugen. Denn rechtmäßige vernünftige Liebe achten die Stoiker selbst eines Weisen nicht unwürdig. Es gibt zwar auch einige, die dem Weisen selbst eine Cynische Lebensart, unter der Bedingung gestatten wollen, wenn er durch einen besondern Umstand dazu veranlaßt und genöthigt würde: allein andere wollen das unter keinerley Vorwande gestattet wissen.

(21) Damit aber die gemeinschaftliche Verbindung der Menschen unter einander und ihre gegenseitige Liebe von Dauer seyn möge, so nehmen die Stoiker an, daß Nutzen und Schaden (die *ὠφελήματα* und *βλάμματα*) nicht nur gemeinschaftlich, sondern auch gleich seyn müssen; glückliche und unglückliche Zufälle hingegen (die sogenannten *εὐχρησθήματα* und *δυσχρησθήματα*) sollen zwar gemeinschaftlich, aber nicht gleich seyn. Denn die ersten gehören in die

Classe der guten oder bösen Dinge, welche alle gleich sind. Allein glückliche und unglückliche Zufälle gehören in die Classe derjenigen Dinge, die wir vorzügliche und minder vorzügliche nennen, und können also nicht gleich seyn. Von dem, was wir Nutzen (*ὠφέληματα*) nennen, sind tugendhafte Handlungen darinn unterschieden, daß zwar jene, aber nicht diese gemeinschaftlich sind.

Von Freundschaft soll man, nach den Stoikern, um deswillen Gebrauch machen, weil sie in die Classe der nützlichen Dinge gehört. Nun sagen einige, der Weise liebe seinen Freund eben so sehr als sich selbst: andere behaupten dagegen, der Weise könne sich dem Freunde vorziehen: indessen bekennen doch auch letztere, es sey unserm angebohrnen Gerechtigkeits-Sinne zuwider gehandelt, wenn man sich selbst auf Kosten seines Nebenmenschen einen Vorzug geben wolle. Allein ganz gegen die Grundsätze des Stoischen Sy-

stems ist es, Freundschaft und Gerechtigkeit um eines von ihnen zu erwartenden Nutzens willen zu handhaben und zu schätzen. Denn dieser Nutzen würde sie auch erschüttern und zerstören; und überhaupt kann Freundschaft und Gerechtigkeit gar nicht Statt finden, wenn beyde nicht ganz uneigennützig und um ihrer selbst willen gesucht und unterhalten werden.

Recht und Gerechtigkeit, sagen die Stoiker ferner, ist Gebot der Natur, und der wahre Weise wird sich nie weder Kränkung noch Beeinträchtigung eines Menschen zu Schulden kommen lassen. Es ist aber auch lasterhaft, sich mit Freunden oder andern rechtlichen Personen zur Beförderung einer ungerechten Handlung zu verbinden; im Gegentheil ist es eine sehr würdige und wahre Behauptung, daß Gerechtigkeit von der Nützlichkeit nicht getrennt werden könne: daß eine Handlung, die sich auf Billigkeit und Gerechtigkeit gründet, auch eine tugend-

hafte Handlung sey, und umgekehrt, jede tugendhafte und sittlich gute Handlung auch Gerechtigkeit und Billigkeit zur Folge habe.

Die Stoiker gesellen zu den Tugenden, von welchen bisher gesprochen worden ist, auch Dialectik und Physik; sie nennen auch beyde Tugenden; und zwar die erstere deswegen, weil sie uns vor der Täuschung des Irrthums und vor dem Betrüge der Wahrscheinlichkeit verwahrt, und uns in den Stand setzt, unsere Grundsätze über Tugend und Laster festhalten und behaupten zu können. Denn ohne diese Wissenschaft, glauben die Stoiker, sey der Mensch alle Augenblicke in Gefahr, aus der Bahn der Wahrheit zum Irrthume verführt zu werden. Wenn nun Grundlosigkeit und Unwissenheit überall fehlerhaft und verderblich ist, so verdient die Wissenschaft, welche gegen diese Fehler verwahrt, den Nahmen einer Tugend mit Recht.

(22) Auch der Physik hat man diesen ehrenvollen Namen nicht ohne Grund gegeben. Denn wer der Natur gemäß leben will, der muß mit der Welt und ihrer Einrichtung vorher hinlänglich bekannt seyn. Es kann niemand über das Gute und Böse richtig urtheilen, wenn er nicht Kenntnisse von der Natur, von dem, was die Götter thun und lassen, und von dem Verhältnisse hat, in welchem der Mensch gegen die Welt steht. Ohne physikalische Kenntnisse weiß sich sogar niemand in den allerdings sehr wichtigen Sinn jener alten Sittenregeln zu finden, *dafs man sich in die Zeit schicken, Gott nachfolgen, sich selbst kennen, nichts zu viel thun* solle. Sie allein können uns über den Einfluß der Natur auf Gerechtigkeitsliebe, auf freundschaftliche Treue, und auf andere Äußerungen einer geselligen Zärtlichkeit, befriedigend unterrichten. Ohne Bekanntschaft mit der Natur leuchtet uns weder die Pflicht des Gehorsams, noch

der Dankbarkeit ein, die wir der Gottheit schuldig sind.

Doch ich finde, daß ich schon weitläufiger geworden bin, als es die gegenwärtige Absicht verlangt. Der musterhafte, ordnungsvolle Zusammenhang des Systems fesselte mich zu sehr an sich. Müssen Sie ihn nicht selbst bewundern? Wo findet man in der Natur eine schönere, planmäßigere Verknüpfung, wo ein menschliches Kunstwerk von so richtiger, so genauer und haltbarer Zusammensetzung? Wie bündig hängt nicht das vorhergehende mit dem folgenden zusammen, wie genau stimmt nicht jeder Schluß zu seinen Prämissen? Wie innig greift nicht eins in das andere ein? Man verrücke einen Buchstaben, und das Ganze würde zusammenstürzen. Allein es läßt sich auch nicht einmal etwas verrücken. Wie würdig, wie groß, wie selbstständig erscheint hier nicht der Weise, dessen ununterbrochene Glückseligkeit aus dem anerkannten Grundsatz, daß nur Tu-

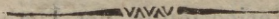
gend das höchste Gut des Menschen aus-
 mache, so nothwendig folgt, und der
 nun alle von der Unwissenheit verachte-
 ten Attribute mit so vollem Rechte be-
 sitzt. Er heißt ein König in einem weit
 richtigern Sinne, als Tarquinius, der
 weder sich noch seine Untergebenen
 beherrschen konnte. Er ist Leiter des
 Volks (dies ist der Begriff des Dictators)
 in einem weit richtigern Sinne, als Sulla,
 der zu dreyen der verderblichsten La-
 ster, zur Schwelgerey, Habsucht und
 Grausamkeit, die Anleitung gab. Er
 heißt reich, im richtigern Sinne, als Cras-
 sus, der sich gewiß nicht entschlossen
 haben würde, ohne irgend eine kriege-
 rische Veranlassung, über den Euphrat zu
 gehen, wenn er nicht ein Gefühl seiner
 Dürftigkeit gehabt hätte. Er heißt der
 allbesitzende, denn er allein versteht
 sich auf den rechten Gebrauch aller
 Dinge in der Welt. Er heißt mit Recht
 der Schönste: denn die Züge einer schö-
 nen Seele sind weit mehr werth, als kör-
 perliche Wohlgestalt. Er heißt allein

Frey: denn er allein fröhnt und gehorcht keiner Leidenschaft. Er heist der Unüberwindliche: seinen Körper kann man zwar in Ketten legen, aber seinen Geist kann niemand fesseln. Er hat zur Berichtigung des Urtheils über seine Glückseligkeit nicht nöthig, den letzten Augenblick seines Lebens abzuwarten, wie das einer der sieben Weisen Griechenlands dem Crösus sehr unweislich anrieth. Denn wenn Crösus jemals recht glücklich gewesen wäre, so würde ihn seine Glückseligkeit auch an dem Scheiterhaufen, den Cyrus für ihn aufrichten liefs, nicht verlassen haben.

Ist es nun ausgemacht, daß nur der Tugendhafte wahrhaft glücklich seyn kann, und daß alle Tugendhafte diese Glückseligkeit wirklich besitzen, was muß uns mehr werth seyn als das Studium der Philosophie, und was ist göttlicher als die Tugend?

II.

Über das höchste Gut und das
höchste Übel.



Viertes Buch.

Widerlegung des Stoischen Systems und empfehlende Darstellung des Peripatetischen.

Ich. In der That, Cato, Sie haben Ihre eben so weitläufige als dunkle Materie auf eine Art auseinander gesetzt, bey welcher ich Ihr glückliches Gedächtniß und Ihr Talent zur Deutlichkeit in gleichem Grade bewundern muß. Ich werde mich auch daher entweder auf gar keine Widerlegung einlassen, oder mir doch wenigstens Zeit zum Nachdenken darüber nehmen. Denn es ist keine leichte Sache, sich vollkommen von einem Systeme zu unterrichten, welches, wenn es auch nicht überall die Wahrheit für sich haben sollte, (denn dafür stehe ich noch nicht) doch als ein sehr

bedächtig gegründetes und aufgeführtes Gebäude erscheint.

Cato. Als ob ich nicht wüßte, daß Sie, einer nagelneuen Verordnung zu Folge *), manchen Kläger an einem und demselben Tage abfertigen, und sich in drey Stunden vollkommen expediren! Wie können Sie glauben, daß ich Ihnen Frist zur Vorbereitung auf die gegenwärtige Streitfrage geben werde, um die es am Ende doch nicht besser stehen wird, als um manchen Prozeß, den Sie gewinnen. Wagen Sie Sich also immer daran. Die Materie ist ja von andern, und von Ihnen selbst schon so oft verhandelt worden, daß es Ihnen gewiß nicht an Stoff zur Darstellung fehlen kann.

*) Anspielung auf die *lex Pompeja*, wodurch die gerichtlichen Verhandlungen abgekürzt werden sollten, und die Vorträge der Kläger und Beklagten auf gewisse Stunden eingeschränkt wurden. S. Cic. Brut. 94. und Dialog. de Caus. Corr. Eloq. 38.

Ich. Ich mag nur gegen die Stoiker nicht gerne disputiren; eben nicht deswegen, weil ich überall ihrer Meinung wäre, sondern weil ich mich schäme. Es gibt da so manche Dinge, die mir zu hoch sind.

Cato. Manches dunkele gibts freylich, das muß ich selbst sagen. Indessen liegt die Schuld nicht an den Stoikern: die Sachen sind an sich etwas dunkel.

Ich. Warum hört man aber kein unverständliches Wörtchen fallen, wenn Peripatetiker über dieselben Gegenstände sprechen?

Cato. Über dieselben Gegenstände? Hätte ich denn nicht hinlänglich bewiesen, daß Stoiker und Peripatetiker nicht in Worten und Ausdrücken, sondern in Sachen und Grundsätzen von einander abweichen?

Ich. Wenn Sie das beweisen können, dann werden Sie mich mit Leib und Seele auf Ihrer Seite haben.

Ich. Ich glaubte wenigstens das schon zur Gnüge gethan zu haben. Ich dächte also unmasgeblich, wir sprächen darüber zuerst. Wollen Sie aber zuvor über andere Dinge sprechen, so nehmen wir jenes nachher.

Ich. Wenn ich bitten darf, so mag es bey dem letztern Vorschlage bleiben.

Cato. Nach Belieben. Der Ordnung gemäßer wäre es freylich auf die erstere Art gewesen: allein es ist billig, daß ich Ihnen diese Bitte gewähre.

(2) *Ich.* Jene alten Platonischen Schüler, Speusippus, Aristoteles, Xenocrates, und wieder die Schüler von diesen, Polemo, Theophrast, haben, meines Erachtens, ein so vollkommen ausführliches und bündiges System der Philosophie geliefert, daß Zeno gar nicht Ursache hatte, von Polemo, dessen Zuhörer er gewesen war, oder von dessen Vorgängern abzuweichen. Hier sind die Grundzüge ihres Systems. Bemerken Sie gleich die Punkte, wo Sie etwa eine Abänderung wünschten, ehe ich zur vollständigen

Beantwortung Ihres Vortrags komme. Denn ich halte für nöthig, gegen die gesammte Stoische Philosophie auch mit der ganzen unzertrennten Macht des Peripatetischen Systems zu Felde zu ziehen.

Jeder Mensch, sagen sie, kömmt mit der Fähigkeit auf die Welt, sich jene bekannten Haupttugenden, Gerechtigkeit, Mäßigkeit u. s. w. eigen zu machen, die (gerade wie alle Künste und Wissenschaften) sich nur in so fern von einander unterscheiden, in wie ferne ihre Objecte bald mehr bald weniger edel, und die Arten ihrer Äußerung verschieden sind. Nach dem Besitze dieser Tugenden strebt der Mensch mit einer Begierde, die sich eben so vorzüglich durch Aufopferung als durch Stärke auszeichnet. Er fühlt ferner ein ihm beywohnendes oder, richtiger zu reden, angebohrnes Verlangen nach Wissenschaft und Kenntnissen. Er ist von Natur zur Geselligkeit und zu einer gesellschaftlichen Verbindung mit seiner

Gattung eingerichtet; und je gröfsere Geistesfähigkeiten ein Mensch hat, desto stärker äufsern sich bey ihm alle diese Eigenheiten seiner Natur. Diesen Grundsätzen zu Folge theilten die Peripatetiker die gesammte Philosophie in drey Theile; und auch Zeno hat diese Eintheilung beybehalten. Der erste Theil begreift die Ethik, oder die Lehre über Tugend und Sittlichkeit. Er enthält das Hauptmoment unserer gegenwärtigen Untersuchung. Ich setze ihn aber jetzt beyseite, und werde über das höchste Gut in der Folge sprechen. Vor der Hand bemerke ich nur, daß die ältern Peripatetiker und Akademiker, die nur in der wörtlichen Darstellung von einander abgingen, den sogenannten politischen Abschnitt dieses Theils mit einer sehr edlen Beredsamkeit behandelt haben. Wie viel haben sie über Staatsverfassung und Gesetzgebung geschrieben? Wie sehr haben sie nicht theils durch Lehrbücher, theils durch musterhafte Vorträge das Studium

der Beredsamkeit unterstützt? Die trocknensten Gegenstände der Spekulation wurden durch ihren Vortrag angenehm und interessant. Sie machten, so gut wie ihr auch, von Definitionen und Eintheilungen Gebrauch. Aber die Darstellung von beyden, wie roh und ungeschlacht ist sie bey euch, und wie glatt und gebildet bey ihnen! Über Gegenstände, welche einen größern Aufwand von Beredsamkeit, und eine schmuckvollere Behandlung erforderten, z. B. über Gerechtigkeit, Grosmuth, Freundschaft, Lebensgenuß, Philosophie, Staatsregierung, Mäßigkeit, und ähnliche Stoffe, wie edel, erhaben und schön drückten sie sich nicht aus! Das sind freylich keine Materien für Stoiker, die die häkliche Kürze und das Skeletiren lieben; es gehören Leute dazu, wie die Peripatetiker, die sich auf die Kunst verstehen, große Gegenstände mit großer Beredsamkeit, und gemeinere Stoffe mit einer ihnen angemessnen Schlichtheit des Ausdrucks zu

behandeln. Wie musterhaft sind ihre Beruhigungs- oder Ermahnungs-Vorträge, ihre Urtheile und Gutachten, die sie oft an große berühmte Männer geschrieben haben! Sie übten sich in der Beredsamkeit nach einer zweyfachen Methode, die sich auf die doppelte Beschaffenheit der Gegenstände gründet. Es finden nemlich bey jedem Gegenstande, über welchen gesprochen werden soll, zwey Arten der Ausführung und Behandlung Statt. Sie betrifft entweder die allgemeine Beschaffenheit desselben, ohne Rücksicht auf bestimmte Personen, Zeiten und Umstände, oder sie beschäftigt sich in Beziehung auf diese Dinge mit Untersuchung eines bestimmten Factums, oder der Rechtmäßigkeit, oder der Benennung desselben *). Sie übten sich in beyden Methoden der Darstellung, und

*) Anspielung auf die von den Rhetoren festgestellten *constitutiones causarum*, ex *contraversia facti, nominis, generis* und *actionis*, wovon in dem *Lexicon technol. Rhet. lat.* Art. *Constitutio* die Belege zu finden sind.

brächten es dadurch zu dem hohien Grade von Beredsamkeit, der ihnen in beyden Gattungen eigen ist. Zeno und seine Partheygänger konnten oder wollten es ihnen darin nicht nachthun; wenigstens gaben sie sich mit diesem ganzen Studium nicht ab. Zwar haben Cleanthes und Chrysippus Lehrbücher über die Redekunst geschrieben, allein es könnte einer daraus weit eher die Kunst zu schweigen lernen. Das zeigt denn nun auch die ganze Sprache, die sie führen. Sie schmiedeten neue Wörter, ohne von den gewöhnlichen Gebrauch zu machen. Freylich wagen sie sich oft auch an eine große Idee. *Die ganze Welt*, heist es da z. B. *ist unsre Heimath*: und damit werden sie doch wohl ihre Zuhörer in das nöthige Feuer setzen. Es ist, wie Sie sehen, keine Kleinigkeit, wenn einer, der im Circäum wohnt, die ganze Welt für sein Municipium halten soll. Aber mit dem ins Feuer setzen hat es wohl gute Wege. Zum Abkühlen möchte es eher

kommen. Jene kurzgestutzten Maximen, *der Weise nur ist König, ist Dictator, ist reich*, nahmen sich freylich in Ihrem Munde recht artig und nett aus; warum das nicht? Sie haben sie ja doch von Rhetoren. Aber wenn man Stoiker über die Macht der Tugend sprechen hört, die, nach ihrem Systeme, den Menschen allein und durch sich selbst glücklich machen soll, wie dürftig klingt es dann! Sie geben lauter kleine zugespitzte Sätzchen zum Besten. Mancher Zuhörer ist vielleicht damit zufrieden: aber sie haben bey ihm nicht die mindeste Gemüthsveränderung zur Folge: er geht, wie er gekommen ist. Die Sachen können wahr, können viel werth seyn, aber die Behandlung ist nicht wie sie seyn sollte: sie ist im höchsten Grade trocken und ärmlich.

(4) Was nun die Dialektik und die Naturkunde betrifft, (über das höchste Gut werde ich, versprochenermassen, in der Folge sprechen, und es dann zum

Hauptgegenstände der gegenwärtigen Untersuchung machen) so konnte Zeno wohl an keinem von beyden etwas zu ändern Lust haben. Denn in beyden ist alles ohne Tadel. Die alten Peripatetiker haben nichts unbemerkt gelassen, was in die Dialektik gehört. Sie haben nicht nur vom Definiren häufig Gebrauch gemacht, sondern auch Anweisungen darüber hinterlassen. Nach dem Definiren kömmt zunächst das Eintheilen eines Dinges in seine Theile. Auch das thun sie, und lehren zugleich, wie man es dabey anzufangen habe. So handeln sie auch die Lehre von Gegensätzen, desgleichen von Gattungen und ihren Arten ab. Den Hauptsatz in einen förmlichen Syllogismus bilden sie jedesmal aus einer klaren und keinem Zweifel unterworfenen Idee: dann folgt das übrige, was dazu gehört, und am Ende die Conclusion, die aus den gegebenen Prämissen das wahre folgert. Wie groß ist bey ihnen die Mannichfaltigkeit der syllogistischen Formen,

und wie sehr unterscheiden sich diese von den täuschenden Fragesätzen der Stoiker! Die Peripatetiker dringen häufig darauf, daß man weder dem Aussprüche der Sinnen ohne Vernunftschluß, noch Vernunftschlüssen ohne Zuziehung der sinnlichen Erfahrung trauen, und nie das eine von dem andern abgesondert begünstigen solle. Alles, was noch jetzt die Dialektiker lehren, ist ihr Werk und ihre Erfindung. Chrysippus hat vieles davon benutzt; aber Zeno hat das weit seltner als seine ältern Vorgänger gethan; auf manches hat er gar keine Rücksicht genommen.

Bekanntermaassen werden zu jedem methodischen Vortrage zweyerley Geschicklichkeiten erfordert, die der Erfindung, und der Darstellung. Mit der letztern haben sich die Stoiker so gut wie die Peripatetiker abgegeben. Über die erstere haben die Peripatetiker treffliche Anweisungen geliefert: die Stoiker hingegen haben sich gar nicht darum

bekümmert. Keinem von ihnen ist es eingefallen, ein bestimmtes Fachwerk von Ideen anzulegen, welches bey der Darstellung und Beweisführung zu benutzen wäre. Dafür haben ihre Vorgänger mit ungemein viel methodischer Kunst gesorgt, und dadurch bewerkstelligt, daß man nun nicht nöthig hat, über einen und denselben Gegenstand immer das alte auswendig gelernte Lied wieder abzuleyern, und stets von seinen in der Schule gesammelten Materialien abzuhängen. Denn wenn einer weiß, wo er Ideen hernehmen, und wie er sie benutzen kann, so wird er immer auch dem tiefer liegenden auf den Grund kommen können, und beym Disputiren nie aus seiner Fassung gerathen. Es gibt freylich glückliche Genies, die auch ohne methodische Anweisung einen hinlänglichen Vorrath von rednerischem Stoffe besitzen: allein die Kunst leitet doch weit gewisser und sicherer als die Natur; und es ist etwas anders, Worte in poetischer Begei-

sterung ausströmen zu lassen, und etwas anders, einen Vortrag mit überdachter und regelmässiger Anordnung zu verfassen.

(5) Ähnliche Bemerkungen lassen sich über das Studium der Natur machen, womit sich beyde, Peripatetiker und Stoiker, abgeben. Dieses Studium empfiehlt sich nicht nur in den beyden Rücksichten, die Epikur daran rühmt, daß es die Furcht vor dem Tode und den Aberglauben vertreibt. Es stimmt uns zu einer Art von Mäßigung, wenn wir durch die Betrachtung der erhabnern Schöpfung, die über uns ist, so viel Spuren göttlicher Ordnung und Regelmässigkeit wahrnehmen. Es befördert durch das Anschauen der göttlichen Werke die Erhabenheit und Stärke unserer Seele. Es lehrt auch Gerechtigkeit, indem es uns mit den Eigenschaften, Absichten und dem Willen des obersten Herrn der Welt bekannt macht, dessen Anerkennung und Befolgung nach dem Winke der Natur

das wahreste und höchste Gesetz ist, das die Philosophie kennt. Endlich gewährt uns das Studium der Natur eine nie versiegende Quelle von angenehmen Empfindungen; und das sind die einzigen, mit denen wir uns in geschäftlosen Stunden und nach geendigter Berufsarbeit auf eine untadelhafte und edle Art erholen können.

Hier waren nun in einigen Hauptpunkten die Stoiker mit den Peripatetikern vollkommen einverstanden; sie statuirten die Existenz von Göttern, und nahmen vier Elemente an, aus welchen alle Dinge in der Welt zusammengesetzt seyen. Jetzt entstand die schwere Frage, aus welchem Stoffe die Seelen gebildet seyn möchten; und ob es nicht vielleicht ein fünftes Element gebe, aus welchem sich die geistige Kraft des Denkens entwickle. Zeno nannte das Feuer als diesen Grundstoff. Einige andere Ideen stellte er anders dar; allein deren waren nur wenige. Die wichtigste unter allen, daß

die ganze Welt und alles, was darinnen ist, von einem göttlichen Verstande regiert werde, behielt er unverändert bey.

Indessen ist bey den Stoikern der Ideen- und Sach-Vorrath nur dürftig; da man ihn hingegen bey den Peripatetikern sehr reichhaltig findet. Wie viel haben sie nicht Nachrichten und Bemerkungen über Geschlecht, Fortpflanzung, Körperbau und Alter der Thiere, über Erdgewächse und Producte, zusammengetragen! Wie viel Aufschlüsse über die Ursachen der Dinge, und über die Art und Weise ihrer Entstehung haben sie nicht gegeben! Lauter Vorräthe, die eine Menge der zuverlässigsten Momente zur Einsicht in das Wesen der Dinge darbieten. Es war also bis jetzt, meines Erachtens, noch keine Ursache vorhanden, warum Zeno seinem System einen andern Nahmen gab. Denn es ist doch immer aus dem Peripatetischen entstanden, wenn es gleich in manchen Stücken davon abweicht.

Ich halte auch den Epikur, wenigstens im physikalischen, für den lebhaften Democrit. Es thut gar nichts zur Sache, wie viel oder wie wenig er an den Democritischen Ideen geändert hat. Er hat doch die meisten und die wesentlichsten in sein System aufgenommen. Das thun denn die Stoiker auch, aber der Dank, womit sie ihren Vorgängern die Erfindung lohnen, ist nur sehr mitelmäßig.

(6) So viel hiervon. Lassen Sie uns nun über das höchste Gut, als den Hauptgegenstand der Philosophie, sprechen, und dabey sehen, was wohl den Zeno berechtigte, von dem Systeme der ersten Urheber desselben abzugehen? Sie, Cato, haben zwar bereits diese Materie, und die Stoische Vorstellungsart derselben sehr genau auseinander gesetzt. Allein ich will mich doch auch darüber erklären, um so deutlich als möglich bestimmen zu können, was Zeno etwa neues dazu gethan haben möge.

Wenn die ältern Peripatetiker, und besonders Polemo, die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens und Lebens mit der Natur, als das höchste Gut darstellten, so geben die Stoiker jener Idee einen dreyfachen Sinn. Der Natur gemäß leben, sagen sie, heiße 1) mit bestimmter Einsicht in die Ereignisse und Wirkungen der Natur leben; dies sey das eigentliche höchste Gut des Zeno, und eben so viel als was Sie, *der Natur gemäß leben*, nannten. 2) Mit Befolgung aller oder der meisten Mittel - Pflichten leben. Diese Bestimmung ist dem Sinne jenes Grundsatzes ganz zuwider. Denn dort liegt eine vollkommen gute Handlung (ein *κατὰ φύσιν*) zum Grunde, wie es allein dem Weisen zukömmt; aber hier ist nur von unvollkommenen Pflichten die Rede, deren Befolgung auch bey manchem Untugendhaften gedenkbar ist; 3) so leben, daß man alles, oder doch den wichtigsten Theil dessen, was der Natur gemäß ist, gebrauche und ge-

niefse; dabey findet nun kein Handeln von unserer Seite Statt. Denn es gehört dazu theils vollkommene Tugend, theils der Besitz von allen den Vorzügen, welche von der Natur unzertrennlich sind, und gar nicht in unserer Gewalt stehen. Dieses höchste Gut, und ein nach demselben eingerichteter und auf Tugend sich gründender Lebenswandel, ist nur bey dem vollkommenen Weisen gedenkbar; und wir finden von Stoikern selbst bemerkt, daß schon Xenocrates und Aristoteles das höchste Gut auf dieselbe Art bestimmt haben.

(7) Dies zeigt auch die Darstellung, womit sie den Gang der Natur von ihren ersten Äußerungen an bis zur sittlichen Vollendung des Menschen entwickeln. Die erste Wirksamkeit der Natur, sagen sie, äußert sich bey jedem Geschöpfe durch das Bestreben, seine Existenz und sein Geschlecht zu erhalten. Es sind daher auch, um die Natur hierinne zu unterstützen, künstliche Mittel zu Hülfe genommen worden,

wohin besonders die Lebensregel gehört, daß der Mensch die Gaben der Natur zu hegen und unterhalten, und dasjenige, was ihm zum Bedürfnisse wird, sich zu verschaffen suche. Der Mensch, sagen sie ferner, bestehet wesentlich aus Seele und Körper. Jeder von diesen Theilen ist um sein selbst willen unserer Hochschätzung werth, und deshalb sind es auch beyder ihre Eigenschaften und Vorzüge. Da aber gleichwol die Seele dem Körper weit vorzuziehen ist, so sind auch die Vorzüge der Seele weit mehr werth, als die körperlichen. Die Weisheit ist ihrer Meinung nach, als Unterstützerin der Natur, die Aufseherin und Leiterin des ganzen Menschen, in Rücksicht sowohl der Seele als des Körpers,

Die Beurtheilung des Werthes der körperlichen Vorzüge hielten sie für leicht und unbedeutend. Desto genauere Untersuchungen stellten sie über die Vorzüge der Seele an, wo sie denn die Anlage zur Gerechtigkeit vorzüglich

merkwürdig fanden. Sie waren die ersten Philosophen, welche lehrten, es sey Wille und Anstalt der Natur, daß sich Mann und Weib ehelich verbinden, und Eltern ihre Kinder lieben; hierinne liege zugleich der Grund von freundschaftlichen Verbindungen unter Verwandten. Von diesen Grundsätzen gingen sie aus, um die Keime und Entwicklungen aller Tugenden zu zeigen.

Die Stärke des Geistes, kraft deren der Mensch allen widrigen Schicksalen trotz bieten kann, leiteten sie aus der Bemerkung her, daß der Weise über die wichtigsten Dinge in der Welt Herr sey. Wer sein Leben nach den Vorschriften jener alten Philosophen einrichtete, der könnte sich gegen die Unzuverlässigkeit und Ansprüche des Schicksals leicht in Sicherheit setzen. Aus der Quelle jener ersten Naturanlagen leiteten sie ferner einige andere geistige Vorzüge ab, die sich besonders durch das Nachdenken über verborgene Gegenstände des Wissens äußern, und

auf das angebohrne Bestreben nach Erkenntniß gründen. Daher erklärten sie unter andern auch die Neigung, den Ursachen der Dinge auf die Spur zu kommen, und die ganze Liebhaberey zur Dialectik. Da sie nun endlich auch annahmen, daß dem Menschen Sittsamkeit und Bescheidenheit natürlich sey, daß er von Natur einen Trieb zur Geselligkeit, und eine Neigung besitze, im Handeln und Reden die Forderungen des Anstandes und der Sittlichkeit zu erfüllen, so dienten ihnen, wie gesagt, alle diese natürlichen Grundanlagen dazu, die Tugenden der Mäßigkeit, der Gesetztheit, der Gerechtigkeit, und überhaupt die ganze sittliche Vollkommenheit des Menschen daraus zu erklären.

(8) Hier haben Sie das ganze System der benannten Philosophen. Ich möchte nun wohl wissen, warum Zeno davon abgegangen wäre, und was ihm darinne misfallen hätte. Etwa, daß sie

der Natur den Trieb zur Selbsterhaltung beylegeten? oder daß sie bey jedem lebendigen Geschöpfe eine Neigung annahmen, seinen Zustand, und sein Geschlecht zu erhalten? Oder, daß sie die Erfüllung der Naturforderungen, als den Zweck aller Wissenschaften, nun auch zum Zwecke der sämtlichen Lebensweisheit machten? oder daß sie den Menschen aus Leib und Seele bestehen ließen, und beyde sowohl, als ihre Vorzüge um ihres eigenen innern Werthes willen zu schätzen lehrten? Oder mißfiel ihm der hohe Werth, den sie den Vorzügen der menschlichen Seele gaben? oder das, was sie über Lebensweisheit, Wissenschaft, Geselligkeit, über Mäßigkeit, Gesetztheit, Stärke des Geistes, und über die ganze sittliche Vollkommenheit sagten? Die Stoiker werden das alles gewiß recht schön und vortreflich finden, und gestehen müssen, daß Zeno keine Ursache hatte, sich von diesem Systeme zu entfernen.

Indessen werden sie wohl so manches andere daran auszusetzen haben. Es mag vielleicht in der alten Lehre grobe Irrthümer geben, die der wahrheitsliebende Zeno unmöglich verzeihen konnte. Ist es z. B. nicht im höchsten Grade abgeschmackt, unverzeihlich und albern, Gesundheit, Schmerzlosigkeit, gute Augen und überhaupt gute gesunde Sinnen in die Classe der Güter zu setzen, anstatt zu behaupten, daß zwischen diesen und den entgegengesetzten Zuständen gar kein Unterschied Statt finde, weil alle die Dinge, die dort Güter heißen, nur vorzügliche Eigenschaften, aber keine Güter sind. Eben so abgeschmackt ist es wohl, daß jene alten Philosophen die körperlichen Vorzüge als in sich selbst schätzbar und unseres Verlangens würdig darstellten. Sie sind höchstens mitzunehmen, wenn sie da sind, aber ein hohes Bestreben verdienen sie nicht. Die Glückseligkeit des Lebens ist nur auf Tugend gegründet. Soll man nun auch einen Zu-

stand, in welchem man bloße Naturbedürfnisse in vorzüglichem Maasse besitzt, seines Bestrebens würdig achten? Nein, sagen die Stoiker, mitzunehmen ist allenfalls ein solcher Zustand, aber er ist nicht wie ein Gut zu wünschen. Die Tugend macht das Leben schon an sich so glücklich, daß kein höherer Grad dieser Glückseligkeit denkbar ist. Aber nach jenem Grundsätze fehlt dem Weisen, Trotz seiner höchsten Glückseligkeit, immer noch etwas, und er sucht daher immer noch Schmerzen, Krankheiten und körperliche Schwächen von sich zu entfernen. *Prob. sib.*

(9) Das nenn' ich doch Scharfsinn! das nenn' ich doch Gründe, um derentwillen ein neues System aufzurichten war! Gehn Sie nun weiter, und Sie werden auf die Folgen kommen, die Sie schon so bündig vorgetragen haben, daß Unwissenheit, Ungerechtigkeit, und andere Laster und Gebrechen alle von einerley Gehalt sind. Es mag einer entweder vermöge seiner natürlichen

Beschaffenheit, oder durch Fleiß und Wissenschaft der Tugend so nahe gekommen seyn, als er will, hat er sie noch nicht ganz und vollständig erreicht, so ist er um nichts weniger unglücklich, als der lasterhafteste nur immer seyn kann. Und so würde selbst der große Plato, wenn er nicht vollkommen weise und tugendhaft seyn sollte, um nichts besser oder glücklicher leben, als jeder Bösewicht.

Das heißt nun die alte Philosophie abändern und verbessern; da sie doch in dieser Gestalt weder in einer Volksversammlung, noch auf dem Forum, noch in der Curie zu brauchen seyn würde. Denn wenn einer, der dem Volke Weisheit und Tugend predigen wollte, bekannte Ideen und Maximen, die er selbst durchgängig anerkannte, in einer ganz neuen und veränderten Sprache vorträge, wer würde einen solchen Volkslehrer hören wollen? welcher Sachwalter wird seinem beklagten Clienten im Epiloge weiß machen wol-

len, daß das Exilium, oder öffentliche Vermögens-Confiscation gar keine schlimmen Dinge wären? daß man sich beyde zwar verbitten könne, aber nicht als Übel zu fliehen brauche; daß kein Richter mitleidig seyn dürfe? Wenn ein Hannibal vor die Stadt anrückte, und schon sein Geschloß über die Mauer geworfen hätte, wer würde da dem versammelten Volke zurufen, daß Gefangenschaft, Slaverey, Tod, und Verlust des Vaterlandes kein Übel sey? Oder wenn der Senat einem Africanus den Triumph zuerkennen wollte, würde er wohl *Heldenmuth* und *Glück* als die Bedingungen seines Beschlusses anführen, wofern dieser Heldenmuth und dieses Glück nur Attribute des vollendeten Weisen seyn könnten.

Was ist das nun für eine Philosophie, die auf dem Forum wie alle andere Leute spricht, und im Buche ihre ganz eigene Sprache führt? zumal, wenn die Ideen und Sachen, bey veränderten Benennungen, im Grunde doch immer

dieselben bleiben. Denn was macht es für einen Unterschied, ob ich Reichtum, Macht, Gesundheit Güter, oder ob ich sie vorzügliche Dinge nenne, da der Philosoph, der sie Güter nennt, sie bey dieser Benennung nicht im mindesten höher schätzt, als der Stoiker bey der seinigen? Was that daher Panaetius, ein sehr edeldenkender und achtungswürdiger Philosoph, der es gewiß verdiente, der Freund eines Scipio und Laelius zu seyn? Er erwähnt in seiner Abhandlung über die Erduldung des Schmerzes an Q. Tubero, die Maxime, daß der Schmerz kein Übel sey, mit keinem Worte, da doch darauf, wenn es bewiesen werden konnte, alles ankam. Er zeigt nur, was der Schmerz sey, wie Unrecht man daran thue, ihn für ein Übel zu halten, und wie man ihn ertragen könne. Und weil er nun selbst ein Stoiker war, so kann seine Vorstellungsart für eine Widerlegung jener unnatürlichen Stoischen Behauptung gelten.

(10) Ich werde nun Ihre Behauptungen näher und genauer untersuchen, und sie mit den Grundsätzen, die ich ihnen vorziehe, in Vergleichung stellen. Was die Stoiker mit jenen alten Philosophen gemein haben, wollen wir als wahr und ausgemacht betrachten, und unmasgeblich nur über die streitigen Punkte sprechen.

Cato. Es ist mir recht sehr lieb, wenn die Sache näher beleuchtet, und wie Sie selbst sagen, genauer untersucht wird. Ihre bisherigen Bemerkungen waren nur ganz gemein und oberflächlich: allein ich erwarte von Ihnen etwas tiefer geschöpftes und gründlicheres.

Ich. Sie von mir? — Ich will mir alle mögliche Mühe geben. Gelingt mir's nicht überall, so werde ich dann auch das gemeine nicht verschmähn.

Wir haben, sagen die Stoiker, von Natur Liebe und Zuneigung zu uns selbst, und der erste Trieb, der sich in uns regt, ist der Trieb, uns selbst zu erhalten. Das hat seine Richtigkeit.

Dann lernen wir einsehen, wer wir sind, um uns bey dem Besitze unseres eigenthümlichen Wesens behaupten zu können. Wir sind nemlich Menschen: wir bestehen aus einer Seele und einem Körper, die wieder ihre besondern Eigenschaften haben. Diese Bestandtheile müssen wir, zufolge unseres ersten natürlichen Triebes, begünstigen, und nach ihnen das höchste Gut, den höchsten Gegenstand unseres Bestrebens bestimmen. Sind aber die ersten Sätze wahr, so muß dieses höchste Gut darinne gesucht werden, daß wir von den Dingen, welche die Natur fordert und begünstigt, die allermeisten und die wichtigsten uns zu eignen machen. Das ist die Stoische Bestimmung des höchsten Gutes. Ich habe sie nur weitläufiger ausgedrückt: kürzer heißt es bey ihnen, *der Natur gemäß leben*. Das gilt ihnen für das höchste aller wünschenswürdigen Güter.

(11) Nun möchte ich doch von den Stoikern, oder noch lieber, von Ihnen

selbst, belehrt seyn, wie ihr von denselben Grundsätzen aus auf die Behauptung kommt, das höchste Gut bestehe darinne, daß man sittlich, honeste, das heißt entweder tugendhaft, oder der Natur angemessen, lebe? Wie seyd ihr auf einmal von dem körperlichen Bestandtheile des Menschen, von allen den Dingen, die für Grundanlagen der Natur gelten und also nicht in unserer Gewalt sind, und von aller Rücksicht auf Pflicht, abgekommen? Wie geht es zu, daß so wichtige Eigenheiten und Forderungen der Natur, auf einmal von der Weisheit übersehen, und in den Hintergrund gerückt wurden? Und gesetzt auch, wir hätten die Absicht, das höchste Gut, nicht des Menschen, sondern irgend eines bloß geistigen Geschöpfs auszumitteln (wir wollen einmal die Existenz eines Geschöpfs dieser Art annehmen, um der Wahrheit desto leichter auf die Spur zu kommen) so würde euer höchstes Gut doch immer nicht für ein solches

Geschöpf passen. Denn es würde Gesundheit, es würde Schmerzlosigkeit nöthig haben; es würde die Fortdauer seines eigenen Wesens, und die Erhaltung jener Eigenschaften zu befördern suchen: es würde den einzigen und höchsten Gegenstand seines Bestrebens darin setzen, daß es der Natur gemäß lebe, das heist, daß es diejenigen Dinge, die die Natur zu ihren vorzüglichsten Bedürfnissen rechnet, entweder sammt und sonders, oder doch die mehresten und wichtigsten davon, sich zu eigen mache, und besitze. Man denke sich das Geschöpf wie man will: auch wenn es körperlos wäre, so müßte es doch in seinem geistigen Wesen einige Eigenschaften haben, die körperlichen Eigenschaften ähnlich sind, und es kann also kein anderes, als das so eben von mir benannte, höchste Gut Statt finden.

Chrysippus unterscheidet die lebendigen Geschöpfe in dreyerley Rücksichten von einander. Einige, sagt er, zeichnen sich durch ihren Körper; an-

dere durch die Seele, und manche durch beydes aus. Dann bestimmt er, was jede von diesen Gattungen für ein höchstes Gut haben müsse. Den Menschen hatte er in die Classe der durch die Seele sich auszeichnenden Geschöpfe gesetzt; aber das höchste Gut, das er ihm bestimmte, bezieht sich nicht etwa bloß auf diese Auszeichnung, sondern es ist so eingerichtet, als ob der Mensch ganz Seele und Geist wäre.

(12) Es gibt nur eine einzige Bedingung, unter welcher das höchste Gut allein in die Tugend gesetzt werden kann, wenn nemlich ein Geschöpf existirte, das bloß aus einem geistigen Wesen bestünde, und dieses geistige Wesen schlechterdings kein einziges von den gewöhnlichen Bedürfnissen der Natur, z. B. gesundes Wohlbefinden, hätte. Das wäre aber ein Widerspruch, der sich gar nicht denken läßt.

Wenn Chrysippus von gewissen Dingen spricht, welche vermöge ihrer Kleinheit und Unbeträchtlichkeit gegen an-

dere wie nichts zu rechnen wären, und kaum wahrgenommen würden, so gebe ich das zu. Auch Epikur spricht von ganz kleinen und unbedeutenden Lustempfindungen, die oft aller Wahrnehmung entgingen, und von andern verdunkelt würden. Allein die Bedürfnisse und Vorzüge des Körpers, die oft in einem so langwierigen Genusse gegründet, und so zahlreich sind, gehören keinesweges in diese Classe. Von gewissen Dingen, die wegen ihrer Kleinheit unbemerkbar werden, kann man allerdings sagen, daß es uns einerley sey, ob sie da, oder nicht da sind, z. B. von einem brennenden Lichte am hellen Mitstage, oder von einem Heller im Goldklumpen des Crösus. Es gibt sogar manche Dinge, bey welchen die Verdunkelung nicht so stark ist, für deren Besitz wir aber doch oft kein großes Interesse haben, z. B. ein Zusatz von einem monatlichen glücklichen Lebensgenuss zu einem zehnjährigen. Denn ein solcher Zusatz ist zwar an sich gut

und wünschenswerth, allein, wenn er auch nicht Statt findet, so wird doch deswegen das Glück des Lebens nicht ganz aufgehoben.

Mit dem Gegenstande dieses letztern Beyspiels kann man nun die Güter und Vorzüge des Körpers am schicklichsten vergleichen: denn auch sie sind eine Zugabe, deren Besitz unseres Bestrebens allerdings würdig ist. Das Beyspiel, welches die Stoiker hier anführen, halte ich für einen bloßen Scherz, den die Spatsvögel zuweilen machen. Wenn der Tugendhafte, sagen sie, mit einer Flasche oder Bürste beschenkt würde, so würde er ohne Zweifel diesen Zusatz lieber besitzen, als missen wollen, allein er würde sich deswegen doch nicht glückseliger fühlen. Dieses Beyspiel verdient höchstens belacht, aber gewiß nicht widerlegt zu werden. Der wäre doch wohl ein großer Narr, den es sehr kümmerte, ob er eine Flasche mehr oder weniger hätte. Aber recht sehr danken würde er's einem, der

ihn von Gicht- oder Steinschmerzen befreiete. Wenn jener Weise von einem Tyrannen auf die Folter geschickt würde, dann würde sich sein Gesicht wohl in ganz andere Falten legen, als wenn er eine Weinflasche zerbrochen hätte. Allein er würde sich auf den harten Kampf, den er mit einem Hauptfeinde, mit dem Schmerze, bestehen sollte, gefaßt halten; er würde seine ganze Seelenkraft, seine ganze Standhaftigkeit aufbieten, um jenem schweren Kampfe gewachsen zu seyn.

Es darf gar nicht die Rede davon seyn, ob etwas wegen seiner Kleinheit verdunkelt werde, und unserer Bemerkung entgehe, sondern es fragt sich, ob es nicht zur Vollendung eines Ganzen, zur Ausfüllung einer Summe nothwendig sey. Man nehme z. B. an, von den vielen Lustempfindungen in dem Leben eines Epikuräers werde nur eine einzige verdunkelt; so ist sie bey aller ihrer Unbeträchtlichkeit doch immer ein Theil des ganzen Lebens. Ein Heller

im Schatze des Crösus ist ganz unbemerkbar, aber er ist doch ein Theil davon. Mögen also auch immer diejenigen Dinge, die wir Naturbedürfnisse nennen, in dem glückseligen Leben des Weisen als verdunkelt und unbedeutend erscheinen, so halte man sie doch wenigstens für Theile eines solchen Lebens.

(13) Wenn wir nun, wie das wirklich der Fall ist, beyde annehmen, daß das Streben nach dem Besitze jener Naturbedürfnisse und Vorzüge, ein von der Natur selbst uns empfohlnes Bestreben sey, so müssen wir uns diese Vorzüge als ein Ganzes, als eine bestimmte Summe denken: und dann können wir ganz gemächlich untersuchen, ob eins und das andere von diesen Dingen so beträchtlich, oder so unbedeutend sey, daß es entweder die Glückseligkeit des Lebens befördern helfe, oder durch seine Unbeträchtlichkeit gänzlich verdunkelt, und unbemerkbar bleibe.

Es ist ausgemacht, und niemand zweifelt daran, daß alle lebendige Geschöpfe von der Natur an einerley letztes Ziel ihres Bestrebens und Wünschens gewiesen sind. Jedes Geschöpf liebt sich von Natur selbst. Es gibt kein einziges Geschöpf, dem sein eigenes Ich, oder ein Theil desselben, oder eine Eigenschaft und ein Vorzug eines solchen Theils, oder der Verlust oder Besitz irgend eines Bedürfnisses seiner Natur gleichgültig und geringschätzig wäre. Keins vergift oder vernachlässigt seine ursprüngliche natürliche Einrichtung und Anlage, sondern jedes sucht sich vielmehr vom Anfange bis zu Ende darinne zu erhalten. Wie käme es nun aber, daß allein der Mensch seine natürliche menschliche Bestimmung und Einrichtung übersehen, daß er seines Körpers so ganz vergesse, und das höchste Ziel seiner Wünsche nicht in seinem ganzen menschlichen Wesen, sondern in einem einzelnen Theile desselben suchen sollte?

Und wie würde jener allgemein bekannte und selbst von den Stoikern angenommene Grundsatz passen, daß jedem Geschöpfe von der Natur ein gleiches Ziel seines höchsten Bestrebens angewiesen sey. Diese Gleichheit würde nur dann Statt finden, wenn auch für alle übrige Geschöpfe außer dem Menschen dasjenige das höchste und letzte Gut wäre, was bey jedem das vortreflichste ist.

Warum nehmen die Stoiker nicht ganz andere Bestimmungen und Anlagen der Natur an? Warum behaupten sie, jedes Geschöpf komme mit dem Triebe der Selbstliebe auf die Welt, und suche die Erhaltung seines eigenen Wesens zu befördern? Warum sagen sie nicht lieber so: jedes lebendige Geschöpf begünstigt nur dasjenige, was in ihm das beste und vortreflichste ist, und wacht nur über dessen Erhaltung? Wie kann aber da etwas das Beste seyn, wo sonst nichts gut ist? Und wenn es außer diesem noch Dinge geben soll,

die unseres Begehrens würdig sind, warum setzt man das höchste und letzte Ziel unseres Bestrebens nicht darinn, daß man sich entweder alle jene begehrenswürdigen Dinge, oder die meisten, oder die wichtigsten davon zu eigen machen müsse?

Phidias kann ein Kunstwerk selbst anfangen und dann vollenden: er kann aber auch ein bereits von einem andern Künstler angefangenes Werk erhalten, und vollends fertig machen. Der letztere Fall findet bey der Weisheit Statt. Sie hat den Menschen nicht selbst hervorgebracht, sondern sie erhält ihn von der Natur angefangen: dieses angefangene Werk der Natur soll sie weiter fort und ausbilden. Was in den Menschen hat nun die Natur angefangen? Was soll die Weisheit weiter daran thun? Was soll sie ausbilden und vollenden? Wenn in dem Menschen sonst nichts, als seine geistige Beschaffenheit, das ist die Vernunft, auszubilden ist, so muß ihr höchstes Geschäft

seyn, das Leben des Menschen bloß tugendhaft zu bilden. Denn Tugend ist die vollendete Vernunft. Soll aber nichts weiter als der Körper vollendet werden, nun so ist Gesundheit, Schmerzlosigkeit, Schönheit u. s. w. das höchste, was der Mensch erlangen kann.

(14) Jetzt ist aber vom höchsten Gute des gesammten Menschen die Rede. Warum suchen wir also die Spuren der bildenden Weisheit nicht in dem unzertrennten menschlichen Wesen auf? Bekanntermaßen besteht das ganze Geschäft, und die ganze Bestimmung der Weisheit darinne, daß sie den Menschen bildet und vollendet. Nun gibt es aber Philosophen, (ich meine damit nicht bloß die Stoiker) die, gerade als ob von einem bloß unvernünftigen Thiere die Rede wäre, das höchste Gut in Etwas setzen, was gar nicht in unserer Gewalt ist: andere hingegen thun, als ob der Mensch gar keinen Körper hätte, und bedenken bloß seine Seele; da doch selbst diese

Seele gewiß kein bloß geistiges Nichts ist, (wenigstens ist mir das unbegreiflich) sondern eine Art von körperähnlicher Beschaffenheit haben muß, und sich also nicht bloß mit der reinen Tugend begnügen, sondern nun auch das Bedürfnis der Schmerzlosigkeit haben wird.

Beyde Partheyen verfahren nicht anders, als ob sie von einem unzertrennlichen Ganzen die eine Hälfte ganz übersehen, und nur die andere begünstigen müßten. Sie nehmen, mit Herrillus, die rein geistige Denk- und Erkenntnis-Fähigkeit der Seele in Schutz, und nehmen auf die Fähigkeit zu handeln gar keine Rücksicht. Ihr System wird dadurch, daß sie sich nur an einen auserwählten Theil und nicht an das Ganze in der menschlichen Natur halten, gleichsam lückenhaft und verstümmelt. Nur diejenigen Philosophen lieferten ein vollkommenes und ganzes System, die bey der Untersuchung über das höchste Gut des Menschen, weder

die Seele noch den Körper desselben ausschließend begünstigten, sondern auf beyde zugleich Rücksicht nahmen.

Weil nun aber auch wir Peripatetiker nicht in Abrede sind, daß die Tugend bey dem Menschen den höchsten und vorzüglichsten Rang behauptet, und daß nur die Weisen und Tugendhaften vollkommene und vollendete Menschen sind, so wollt ihr Stoiker uns mit der Glorie und dem Glanze der Tugend blenden. Es ist hier mit dem Menschen, wie mit allen übrigen Geschöpfen. Jedes derselben besitzt eine Eigenschaft, die bey ihm die beste und vorzüglichste ist. Das ist der Fall bey Pferden, Hunden und dergleichen. Allein sie haben doch auch das Bedürfniß der Schmerzlosigkeit, und der Gesundheit. Und in diesem Sinne besteht auch die Vollkommenheit des Menschen in dem, was bey ihm das beste und vorzüglichste ist, nemlich in der Tugend. Ihr Stoiker bekümmert euch gar nicht um die stufenweisen Fortschritte, die die Natur

nimmt. Die Natur verfährt mit dem Menschen, wenn sie ihn bis zur Anwendung seiner Vernunft gebracht, keinesweges so, wie etwa mit einem Saatefelde, dessen Strohstengel sie nicht weiter fortbildet, sobald sie einmal die Ähre herausgetrieben hat. Nein, sie vergiftet und vernachlässigt nichts von alle dem, was sie dem Menschen vom ersten Anfange her verliehen hatte. Auf sinnliche Empfänglichkeit läßt sie die Vernunft folgen. Aber sie vernichtet nach bewerkstelligter Entwicklung der Vernunft jene Sinnlichkeit nicht. Ich will einmal, wie ihr auch zu thun pflegt, um mich deutlich zu machen, folgenden Fall annehmen. Bekanntermassen ist es die Absicht der Weinbergspflege, zu bewerkstelligen, daß der Weinstock an allen seinen Theilen sich in der besten Verfassung befinde. Gesetzt nun, der Weinstock hätte die Fähigkeit, sich zu bilden, selbst, so würde er zwar ohne Zweifel alles zu seiner Bearbeitung nöthige begehren und begünstigen; allein

allein er würde doch sein Selbst allen Theilen des Weinstocks vorziehen, und sich für das wichtigste Stück desselben halten. Gerade so ist das Verhältniß der Sinnlichkeit mit der Vernunft. Jene begünstigt sowohl die Natur, bey welcher sie sich entwickelt hat, als auch sich selbst: allein so bald sich die Vernunft zeigt, erhält sie den Vorrang, und wird die Beherrscherin jener Naturanlagen, die sie denn auch immer um so viel mehr pflegt und in ihrer Aufsicht hat, da von dieser Pflege und Aufsicht die gute Einrichtung des menschlichen Lebens abhängt.

Man kann sich wirklich nicht genug über die Inconsequenz der Stoiker wundern. Erst wollen sie, daß das ganze natürliche Begehrungsvermögen, oder ihre *ὁρμή*, alles Handeln, und selbst die Tugend des Menschen sich nach jenen Naturanlagen richten soll; aber auf einmal, wenn sie nun das höchste Gut bestimmen wollen, springen sie über das alles hinweg, und dictiren uns das dop-

pelte Geschäft, daß wir nur manche von jenen Naturanlagen vorzüglich begünstigen, andere hingegen nur gelegentlich mitnehmen sollen, anstatt daß sie beydes in eine einzige Bestimmung des höchsten Gutes zusammenfassen könnten.

(15) Ihr macht den Einwurf, es könne kein bestimmter Begriff von Tugend Statt finden, wenn zur wahren menschlichen Glückseligkeit außer der Tugend auch noch äußerliche Vorzüge und Besitzungen gerechnet würden. Ich glaube gerade das Gegentheil. Der Begriff von Tugend kann meines Erachtens nicht bestimmt werden, wofern man nicht alle die Dinge, die sie wählen und nicht wählen soll, in eine unzertrennte Summe vereinigt. Denn wollen wir auf unsere natürliche Anlagen und Beschaffenheiten gar keine Rücksicht nehmen, so verfallen wir in die Irrthümer des Aristonischen Systems. Nehmen wir aber darauf Rücksicht, ohne sie jedoch mit dem höchsten Gute in Verbindung zu setzen, so gerathen

wir auf den Abweg des Herillus, und müssen uns einen doppelten Lebensplan machen. Denn Herillus statuirt zwey ganz verschiedene und abgesonderte höchste Güter. Er hätte sie beyde in Verbindung aufführen sollen, dann wäre es recht gewesen. Er trennt sie aber, wie ein paar Gegensätze, und damit begeht er eine Ungereimtheit.

Es findet also gerade das Gegentheil von dem Statt, was ihr behauptet. Die Tugend kann das nicht seyn, was sie seyn soll, wenn sie nicht auch alle Forderungen und Grundanlagen der Natur in den Kreis ihrer Bestrebungen aufnimmt. Denn die Tugend, die wir ausmitteln wollen, soll die Natur nicht verschmähn und zurücksetzen, sie soll sie vielmehr begünstigen und festhalten. Wenn die ursprüngliche Anlage des Menschen reden könnte, so würde sie bekennen, die allerersten Äußerungen ihres Begehrens wären darauf gerichtet gewesen, daß sie die Beschaffenheit und die Anlagen ihres ursprünglichen We-

sens erhalten möge. Jetzt war die ganze Natur noch nicht vollständig entwickelt. Man lasse sie sich entwickeln. Was konnte sie nun anders wollen, als daß kein Theil ihres Wesens vernachlässigt oder zurückgesetzt werden sollte? Bestände nun der Mensch bloß aus Vernunft, so würde auch bloß Tugend sein höchstes Gut seyn müssen. Hat er aber auch einen Körper, so hätte wohl jene Entwicklung der Natur die Folge, daß wir alle die Anlagen, die wir vor dieser Entwicklung besaßen, nicht weiter achten sollten, und der Natur gemäß leben, hiefse nun wohl so viel als, sich von der Natur entfernen?

Wie es Philosophen gegeben hat, welche über den edlern und göttlichen Fähigkeiten des Menschen, die sie bey ihm bemerkten, seine Anlage zur Sinnlichkeit ganz aus dem Gesichte verlohren: eben so geht es den Stoikern, wenn sie neben der Anlage des Menschen, seine ursprünglichen Naturgaben zu schätzen, die Schönheit der

Tugend gewahr werden. Sie übersehen nun alles, was außer der Tugend noch vorhanden ist. Sie vergessen, daß die Begehrungsfähigkeit des Menschen sich auf die ganze Summe seiner sowohl ursprünglichen als später entwickelten Eigenschaften und Anlagen erstreckt, und bedenken nicht, daß sie dadurch den Grund untergraben, auf welchen selbst jene herrlichen und vortreflichen Anlagen zur Tugend und Sittlichkeit ursprünglich gegründet sind.

(16) Meines Bedünkens haben demnach alle die Philosophen geirrt, die das höchste Gut bloß in reine Tugend und Sittlichkeit gesetzt haben. Einer irrte freylich mehr als der andere; Pyrrho am ärgsten unter allen, indem er dem Menschen, außer der Tugend, schlechterdings nichts weiter zu begehren und zu schätzen übrig liefs. Nach ihm kömmt zunächst Aristo. Dieser wagte das zwar nicht; allein er überliefs es der Willkühr des Weisen, daß er sich außer der Tugend noch irgend etwas

Beliebigen zum Gegenstande seines Begehrens machen könne. In so fern ist er dem Pyrrho vorzuziehen, weil er doch wenigstens Etwas zu schätzen und zu begehren festgesetzt hat. Aber er ist auch wieder schlechter als die andern, weil er dabey die Natur gänzlich aus den Augen setzt. Beyden sind die Stoiker in so fern ähnlich, als sie blos die Tugend zum höchsten Gute bestimmen. Dem Pyrrho sind sie deswegen vorzuziehen, weil sie doch nebenbey auch gewisse Pflichten statuiren; und dem Aristo um deswillen, weil sie nicht, wie er, die Schätzung eines Gegenstandes von einer phantastischen Willkühr des Menschen abhängig glauben. In so fern sie aber diejenigen Dinge, welche sie als Naturforderungen, und als an sich schätzenswerth darstellen, von aller Verbindung mit dem höchsten Gute ausschließen, entfernen sie sich wieder von den Absichten der Natur, und nähern sich gewissermaßen dem Aristonischen Systeme. Aristo hatte die Grille,

neben seinem höchsten Gute, gewisse von dem Menschen willkürlich als schätzenswerth anerkannte Dinge anzunehmen. Die Stoiker erwähnen zwar in ihrem Systeme auch die ursprünglichen Forderungen der Natur, allein sie schliessen dieselben von der Verbindung mit dem höchsten Gute aus. In so fern sie nun hier eine Auswahl zugestehn, scheinen sie sich an die Bestimmung der Natur zu halten: aber sie entfernen sich wieder von derselben, indem sie ihnen keinen Antheil an der Beförderung eines glückseligen Lebens einräumen.

Bis hieher habe ich bewiesen, daß Zeno ganz und gar nicht Ursache hatte, von dem Systeme seiner Vorgänger abzuweichen. Ich komme nun auch auf die übrigen Punkte; wofern Sie, Cato, nicht etwa die Absicht haben, einige Bemerkungen dagegen zu machen: oder vielleicht bin ich auch schon über die Gebühr weitläufig geworden?

Cato. Keins von beyden. Ich wünsche recht sehr, daß Sie Ihre angefangene Untersuchung auch vollenden: und wie könnte mir bey Ihrem Vortrage die Zeit lang werden!

Ich. Gut. Es kann mir selbst nichts willkommener seyn, als mit dem tugendhaften Cato über Tugend zu sprechen.

Bemerken Sie zuvörderst, daß die Stoiker den Hauptgrundsatz ihres Systems, *nur das sittlich Gute ist gut, und sittlich vollkommen seyn, ist das höchste Gut, wornach der Mensch streben soll*, mit allen Philosophen gemein haben, die das höchste Gut in die Tugend setzen. Und eben so müssen diese Philosophen auch die Stoische Maxime annehmen, daß es keine Tugend geben könne, wofern außer ihr noch etwas anders als begehrenswürdig dargestellt werde. Allein meines Erachtens hätte sich Zeno bey seiner Abweichung von Polemo ganz anders benehmen sollen. Da er von ihm einmal natürliche Grundtriebe und An-

lagen annahm, und also mit ihm von einerley Grundsätzen ausgieng, so hätte er vor allen Dingen den Punkt seiner Abweichung von ihm fest bestimmen sollen. Er beging aber den Fehler, daß er sich zur Parthey derjenigen Philosophen schlug, welche ihre höchsten Güter von der Natur ganz unabhängig machten, und doch von jenen ältern das ganze Raisonnement beybehielt.

(17) Am wenigsten kann ich billigen, daß ihr Stoiker erst die Maxime festsetzt, *nur das sittlich Gute sey ein wahres Gut*, und dann wieder behauptet, die Tugend beruhe auf einer Auswahl unter Dingen, die der Natur gemäß wären. Auf eine solche Auswahl durfte die Tugend durchaus nicht gegründet werden, weil ja auf diese Art das höchste Gut noch von etwas anderm abhängig würde. Alle Güter, die entweder bloß nebenbey in Rücksicht zu nehmen, oder auch als wichtigere zu wählen und zu wünschen sind, müssen in eine Masse zusammen kommen,

so daß dem Menschen, der diese Masse sich zu eigen gemacht hat, nun nichts weiter zu wünschen übrig bleibt.

Sehn Sie nur, wie bestimmt alle die Philosophen, die das höchste Gut in das Lustgefühl setzen, wissen, was sie thun oder lassen sollen. Kein Mensch ist in Ungewißheit darüber, was er als Pflicht zu betrachten, an was er sich zu halten, und was er zu fliehen hat. Man lasse einmal das höchste Gut gelten, dem ich jetzt das Wort rede. Nun weiß man sogleich, wie man mit seinen Pflichten und Handlungen daran ist. Indem ihr aber, außer euern sittlich Guten, nichts weiter als vorzüglich und begehrenswerth betrachtet, so werdet ihr nimmermehr die Quelle finden, aus welcher Pflichten und Handlungen fließen könnten. Diese Quelle sucht einer so gut wie der andere. Wir, sagen die Aristoner, halten uns bey unserm Thun und Lassen an die willkührlichen Eingebungen unserer Vernunft. Und ihr? ihr wendet euch wieder an die Natur,

Aber diese Natur giebt euch billig die Antwort zurück, es sey ganz unstatthaft, daß ihr sie zur Quelle der Pflichten und des Verhaltens macht, und doch die höchste Glückseligkeit auf etwas ganz anders bauet: die Bestimmung des menschlichen Thuns und Lassens, und das höchste Gut, beruhe nur auf einem Grunde: wenn Aristo behauptet hätte, aufser der Tugend und dem Laster wären sich alle übrige Dinge am Werthe gleich, so gelte diese Behauptung nichts mehr, und eben so sey Zeno im Irrthume, wenn er das höchste Gut des Menschen schlechterdings durch nichts weiter als allein durch die Tugend bestimmen lasse: wenn er die Aufsendinge erst von allem Antheile an der Beförderung der Lebensglückseligkeit ausschliesse, und ihnen doch die Fähigkeit, das Begehrungsvermögen zu reitzen, einräume, gleich als ob die Wirksamkeit dieses Vermögens nicht auch zur Erlangung des höchsten Gutes nothwendig sey. Was kann auch inconsequen-

ter seyn, als nach geschehener Ausmittlung des höchsten Gutes, sich dann erst noch an die Natur zurückzuwenden, und in ihr die ersten Bestimmungen des Handelns, oder der Pflicht, zu suchen? Denn es ist ja nicht dieses Handeln, oder diese Pflicht, was unser Verlangen nach dem Besitze jener Naturbedürfnisse belebt, sondern sowohl das Verlangen als das Handeln wird durch diese Bedürfnisse befördert.

(18) Ich gehe nun zu Ihren kurzen zugespitzten Schlußformeln, oder sogenannten Consectarien fort. Die erste davon übertrifft an Kürze alles, was kurz heißt: *Alles Gute ist lobenswürdig; alles Lobenswürdige ist sittlich recht und gut: also ist alles Gute auch sittlich gut.* Das nenn' ich doch einen bleyernen Dolch. Wer wird Ihnen den Vordersatz einräumen? Läßt man den gelten, so kann man sich den zweyten ganz ersparen; denn wenn alles Gute lobenswürdig ist, so ist es auch sittlich vollkommen. Aber kein Mensch wird

ihn gelten lassen, ausgenommen Pyrrho, Aristo, oder Consorten, mit denen Sie noch dazu nicht zufrieden sind. Weder Aristoteles noch Xenocrates, noch einer ihrer Schüler wird ihnen diesen Satz zugeben. Sie alle halten Gesundheit, körperliche Stärke, Reichthum, Ruhm und manche ähnliche Vorzüge für Güter, ohne sie deswegen für lobenswerth zu erklären. Und obgleich diese Philosophen die Tugend nicht allein und ausschliessend zum höchsten Gute machen, so ziehen sie dieselbe doch allem wünschenswürdigen Guten vor. Was werden nun andere thun, die bey der Bestimmung des höchsten Gutes die Tugend gänzlich ausschliessen, ein Epikur, ein Hieronymus, oder auch die Anhänger des Carneadischen Moralsystems? Wie kann Ihnen jenen Satz Callipho oder Diodorus einräumen, die bey ihrer Bestimmung des höchsten Gutes der Tugend einen Beysatz geben, der ganz verschiedener Art ist? Mein lieber Cato, Sie werden doch aus einem

unbewiesenen Vordersatze keinen bündigen Schluß ziehen wollen?

Und so ist es mit dem ganzen Soriten: *was gut ist, ist wiünschenswerth: was wiünschenswerth ist, ist begehrenswürdig: was begehrenswürdig ist, ist lobenswürdig*, und wie die Glieder in dieser Kette weiter lauten, die ich gern nicht weiter anknüpfen will. Kein Mensch wird Ihnen zugeben, daß alles Begehrenswürdige auch lobenswürdig sey. Der stumpfste von allen euren zugespitzten Folgesätzen ist der: daß ein glückseliges Leben des Rühmens und Preißens deswegen würdig sey, weil dieses Rühmen und Preissen ohne Tugend und sittliche Vollkommenheit von Rechtswegen nicht Statt finden könne. Polemo wird das dem Zeno einräumen: auch wohl sein Lehrer, und seine ganze Anhängerschaft, und überhaupt alle diejenigen, die die Tugend oben an setzen, wenn sie ihr gleich bey der Bestimmung des höchsten Gutes noch eine Gesellschaft geben; denn

wenn die Tugend werth ist, daß man sich ihrer rühme, wie sie es denn in der That ist; wenn sie vor allen andern Gütern und Vorzügen bey weitem den Rang behauptet, und ein Mensch bey dem alleinigen Besitze der Tugend, auch wenn ihm alles andere fehlte, glücklich seyn kann; so wird Ihnen deswegen doch niemand einräumen, daß man aufser der Tugend nichts weiter für ein Gut zu halten habe. Diejenigen Philosophen, welche ein höchstes Gut ohne Tugend annehmen, werden vielleicht nicht einmal zugeben, daß die Glückseligkeit ein Zustand sey, dessen man sich mit gutem Gewissen rühmen könne: wiewohl sie auch zuweilen ihren Lustgefühlen einen sehr rühmlichen Anstrich geben.

(19) Sehn Sie, lieber Cato, so stellen Sie Prämissen auf, die niemand einräumt, und auch die eingeräumten sind Ihrer Meinung nicht günstig. Sollen alle dergleichen Schlußsätze der Philosophie, und unseres edlen Bestrebens,

das höchste Gut ausfindig zu machen, würdig seyn, so müssen sie, meines Bedünkens, die Besserung unserer Grundsätze, unseres Willens und Lebens, und nicht blos Abänderungen von Wörtern und Ausdrücken bewirken. Wird jemand, wenn er jene Ihre kurzen zugespitzten Lieblingssätze hört, sogleich anders denken, als er vorher dachte? Gesetzt, es wollte einer gerne wissen, warum der Schmerz kein Übel wäre. Da sagt man ihm denn, der Schmerz sey allerdings eine höchst angreifende, beschwerliche, unangenehme, naturwidrige und schwer zu duldende Empfindung; allein, weil er doch weder mit Tücke noch Bosheit, noch Lasterhaftigkeit oder Unsittlichkeit in Verbindung stehe, so sey er kein Übel. Lachen wird einer gerade nicht, der das hört, aber er wird auch um nichts getrösteter oder gedultiger weggehen, als er gekommen war. Und Sie sagen, wer den Schmerz für ein Übel halte, könne gar keinen Muth dagegen fassen. War-

um soll nun einer deswegen herzhafter werden, weil er weiß, daß der Schmerz wehe thut, und nicht leicht zu erdulden ist? Der Feigheit liegen Begriffe und Sachen, aber nicht bloße Wörter zum Grunde.

Sie sagen, die Verrückung eines einzigen Buchstabens an dem Stoischen System würde das Ganze über den Haufen werfen. Was glauben Sie nun, daß ich daran verrückt hätte, einen Buchstaben, oder ganze Seiten? Mögen doch die Stoiker, wie Sie an ihnen rühmen, noch so viel Ordnung und Zusammenhang in der Ideenfolge ihres Systems beobachtet haben; wenn diese Consequenz und dieser Zusammenhang auf falschen Grundsätzen beruht, so läßt sich doch nichts weiter darauf bauen.

Zeno nahm bey seiner ersten Darstellung gar keine Rücksicht auf Natur. Die höchste Geistesvollkommenheit, sagte er, oder die Tugend, ist das höchste Gut; nichts kann ein Gut

seyn; als was sittlich vollkommen ist, und Tugend kann nicht bestehn, wofern sie von Dingen abhängig seyn soll, bey welchen Grade des bessern und des schlechtern Statt finden. Auf diese Vordersätze hat er allerdings das folgende gegründet: das ist wahr, und ich kann es nicht leugnen. Aber was nun daraus folgt, ist alles so falsch, daß jene Vordersätze unmöglich wahr seyn können. Die Dialectiker lehren uns, wie Sie wissen, daß, wenn Folgerungen aus einem Satze falsch sind, dieser Satz selbst falsch ist. Wenn jenes ist, so ist auch dieses: nun aber ist dieses nicht; also ist auch jenes nicht. Diese Schlußform ist nicht nur vollkommen wahr, sondern auch so deutlich, daß die Dialectiker jeden Beweis dazu für ganz überflüssig halten. So ist es denn auch in euerm System. Wenn man da die Folgerungen nicht gelten läßt, so fallen auch ihre ersten Grundsätze dahin. Alle nicht weisen und tugendhaften sind in gleichem Grade unglücklich: alle

weisen sind glücklich: alle guten Handlungen sind in gleichem Grade gut, und alle bösen Handlungen sind in gleichem Grade böse: das sind die Sätze, die ihr folgert. Beym ersten Anblick nehmen sie sich allerdings sehr groß und schön aus; aber näher beleuchtet, halten sie doch die Probe nicht aus. Jedes Menschen-Gefühl, Natur, und Wahrheit erklären sich laut dagegen, und werden sich nie bereden lassen, daß unter den Dingen, die Zeno so ganz ausgleicht, kein Mehr und kein Weniger Statt finden soll.

(20) In der Folge wurde Ihr Pönu-
lus schlau. Sie kennen ja Ihre Clie-
nten, die Cittiaer, die Abkömmlinge aus
Phönicien *). Zeno wurde, sage ich,

*) Zeno von Cittium heißt Poenulus, weil die Poeni mit den Cittiaern einerley Abkunft, aus Phoenizien, hatten. Cicero scheint an den Sinn des Punica fides zu erinnern. S. Plaut. Prol. 113. Die Cittiaer heißen Clienten des Cato, weil dieser sich bey Cicero als Proconsul in Cilizien für den

schlau. Da seine ersten Behauptungen nicht Stich hielten, und die Natur selbst sich dagegen sträubte, so fing er an die Worte zu wenden und zu drehen. Er wäre es allenfalls zufrieden, meinte er, daß man die Dinge, die wir als Güter schätzen, für brauchbar und der Natur angemessen halte: es wäre für den Weisen, das heißt, für den höchst glückseligen, freylich wohl vortheilhafter, wenn er auch etwas von den Dingen befäße, die Er sich nicht getraue Güter zu nennen: ein Plato, wenn er auch gerade kein stoischer Weiser wäre, möchte denn doch wohl nicht in gleichem Falle mit dem Tyrannen Dionysius seyn: für diesen wäre wohl der Tod das beste, weil er doch nie hoffen könne, weise und tugendhaft zu werden: ein Plato hingegen habe dazu

K 2

Ariobarzanes, König von Cappadocien und Cyprus, verwendet hatte. S. Cic. Brief. 15, 4. wo *Cyprus insula et Cappadocia maximae Catonis clientelae* genannt werden.

Hofnung, und brauche sich also sein Leben nicht zu verkürzen. Was die fehlerhaften oder bösen Handlungen betreffe, so wären manche davon allerdings verzeihlich, manche aber auch schlechterdings nicht, weil die sittliche Pflicht durch einige in einem höhern, durch andere wieder in einem geringern Grade verletzt werde: es gäbe unweise und untugendhafte, die nie zum Besitze der Weisheit und Tugend gelangen könnten: es gäbe aber auch welche, die, wenn sie sich gehörig darum bemühten, wohl einmal dazu kommen würden.

Zeno brauchte hier ganz andere Worte, als die Peripatetiker, aber seine Ideen waren immer dieselben. Ohnerachtet er diejenigen Dinge, die von den Peripatetikern als Güter betrachtet werden, für keine Güter hielt, so legte er ihnen doch keinen geringern Werth bey, als jene Philosophen. Was wollte er also mit seiner veränderten Darstellung? Er hätte ja nur etwas

von dem Gewichte abbrechen, er hätte ja nur jenen Dingen einen etwas kleinern Werth, als die Peripatetiker es thun, zuerkennen dürfen; dann hätte er sich doch das Ansehen gegeben, als ob sein System mit seiner Sprache übereinstimmte.

Und wie drückt ihr euch über eure vollkommene Glückseligkeit, dieses höchste Ziel des menschlichen Bestrebens, aus? Ihr sagt, diese Glückseligkeit bestehe schlechterdings nicht in dem Zustande des Genusses und Besitzes aller Naturbedürfnisse, sondern einzig und allein in dem Besitze der Tugend.

Aller Streit über Meinungen betrifft entweder die Sache, oder die Benennung derselben, und entsteht entweder daher, daß man keinen richtigen Begriff von der Sache hat, oder daher, daß man um den Ausdruck verlegen ist. Ist keins von beidem der Fall, so soll man sich der gangbarsten, der gewöhnlichsten und schicklichsten, das heißt, solcher Wörter be-

dienen, die die Sache deutlich ausdrücken. Daraus folgt unwidersprechlich, daß jene alten Philosophen, wofern ihre Ideen richtig sind, sich dazu weit-schicklicherer und verständlicherer Worte bedienen. Wir wollen einmal diese Ideen betrachten: dann sollen auch die Worte wieder an die Reihe kommen.

(21) So bald die Seele, sagen sie, etwas als ein Bedürfnis der Natur erkennt, so fängt sie an ein Verlangen darnach zu empfinden. Alles, was zu diesen natürlichen Bedürfnissen gehört, hat seinen bestimmten größern oder geringern Werth, der nach der jedesmaligen innern Wichtigkeit der Sache zu bestimmen ist. Unter diesen Natur-Bestimmungen gibt es theils solche, die das Verlangen der Seele eben nicht reitzen, und weder sittlich gut, noch lobenswürdig genannt werden, theils aber auch solche, die nicht nur die angenehme sinnliche Empfindung, sondern auch die bessern Einsichten der Vernunft befriedigen. Die von der letztern

Classe heißen sittlich gut und schön und lobenswürdig; die von der erstern bloß natürlich. Vereinigen sich diese Dinge mit Tugend und sittlicher Vollkommenheit, so machen sie zusammen die höchste menschliche Glückseligkeit aus.

Unter allen Vorzügen und Gütern der menschlichen Natur behauptet die sittliche Güte oder die Tugend die erste und oberste Stelle: allein, wenn man zwey dergleichen sittlich gute Gegenstände annehmen wollte, wovon der eine mit Gesundheitsgenusse, und der andere mit Krankheit und Schmerzgefühl verbunden wäre, so ist keinem Zweifel unterworfen, welchen von beyden die Natur uns empfehlen wird. Bey alledem zeichnet sich aber doch die Tugend vor allen andern Eigenschaften des menschlichen Wesens durch so große Kraft und Erhabenheit aus, daß weder Martern, noch Belohnungen im Stande seyn werden, sie von der Befolgung dessen, was sie als Recht und gut er-

kannt hat, abwendig zu machen, und daß also alles, was dem Menschen unangenehm, traurig und widerwärtig dünkt, mittelst dieser von Natur uns eigenen Tugenden, seine nachtheiligen Wirkungen auf ihn verlieren könne. Damit ist nicht eben gesagt, daß jene minder wichtigen Eigenschaften als ganz unbedeutend verachtet werden müßten, sondern es soll nur das Urtheil veranlaßt werden, daß weder ihr Besitz zu einem glückseligen, noch ihre Abwesenheit zu einem unglückseligen Leben ganz wesentlich sey. Kurz, alle die Dinge, die Zeno dadurch unterscheidet, daß er sagt, manche davon wären unseres ernstlichen Bestrebens werth, manche wären höchstens bey Gelegenheit mitzunehmen, und noch andere wären in Bedürfnissen der Natur gegründet, alle diese Dinge zusammen nennen die Peripatetiker mit einem Worte Güter, und behaupten, ein glückseliges Leben sey derjenige Zustand, welcher mit dem Genusse und Besitze der meisten oder

der wichtigsten jener Güter verbunden sey. Zeno nennt aber nur dasjenige ein Gut, was den Grund seiner Begehrenswürdigkeit in und durch sich selbst habe, und macht das glückselige Leben einzig und allein von dem Besitze der Tugend abhängig.

(22) Wenn der Streit nur die Sache gelten soll, so kann zwischen uns beyden, Cato, schlechterdings keine Verschiedenheit der Meinungen Statt finden. Denn Sie denken von der Sache gerade so wie ich auch; wir dürfen nur andere Worte setzen. Zeno wufste das auch sehr gut. Er hatte nun aber einmal seinen Gefallen an vornehm und prächtig klingenden Wörtern. Dächte er wirklich so, wie die Worte lauten, was wäre denn zwischen seinem System und dem Pyrrhonischen oder Aristonischen für ein Unterschied? Kann er aber diese Systeme im Ernste nicht billigen, was hat er nöthig, von jenen Philosophen, mit deren Ideen die seinigen

ganz übereinstimmen, in den Worten abzuweichen?

Denken Sie Sich einmal, die alten Platoniker, und alle ihre Schüler nach der Reihe, würden wieder lebendig, und redeten Sie folgendermaßen an: M. Cato, du bist uns immer als ein Freund der Philosophie, als ein rechtschaffener Mann, als ein gerechter Richter, und als ein Muster von Gewissenhaftigkeit geschildert worden, und es hat uns daher nicht wenig befremdet, wie du uns die Stoiker vorziehen konntest, welche sich zwar das Wesen des sittlich Guten und Bösen gerade so vorstellen, wie es Zeno von dem alten Polemo gelernt hatte, allein dazu solche Wörter und Ausdrücke brauchen, die sich zwar auf den ersten Anblick vortreflich ausnehmen, aber nach näherer Beleuchtung der Ideen, die sie ausdrücken sollen, höchst lächerlich werden. Wenn du mit dem alten Systeme zufrieden warest, warum behieltest du nicht auch dessen wörtliche Darstellung bey? War

es dir aber nur darum zu thun, die Parthey eines bestimmten Philosophen zu ergreifen, wie konntest du in aller Welt den ersten den besten uns und dem Plato vorziehen? zumal da du Ansprüche auf den ersten Einfluß im Staate machtest, und Belehrungen über die Grundsätze einer vortheilhaften und ehrenvollen Staatsregierung von keiner andern Parthey besser als von der unserigen erwarten konntest? Denn was über diesen Gegenstand untersucht, versucht, beobachtet und gelehrt worden ist, ist alles unser Werk. Über republikanische Regierung, über deren verschiedene Arten, Verfassungen, Abänderungen, über Staats-Gesetzgebung, Policey, und Sitten, über das alles haben wir geschrieben. Und wie stark würdest du aus unsern Schriften deine Beredsamkeit bereichert haben, wozu du, wie wir hören, so viel Talent besitzt, und die überhaupt die Gröfse eines Staatsmanns so ausnehmend begünstigt!

Was würden Sie, Cato, diesen Ehrenmännern darauf antworten?

Cato. Da Sie diesen Ehrenmännern den Vortrag in den Mund gelegt haben, so würde ich Sie auch um die Beantwortung desselben ersuchen, oder ich würde mir vielleicht auch einige Bedenkzeit zur eigenen Beantwortung von Ihnen ausbitten, wenn ich jetzt nicht lieber Ihren Vortrag zu hören wünschte, und nicht die Absicht hätte, jenen Philosophen ein andermal, das heisst, dann meine Meinung zu sagen, wenn ich sie auch Ihnen sagen werde.

(23) *Ich.* Ihre Antwort, wenn Sie eine geben wollten, könnte doch keine andere seyn, als folgende. Mit Philosophen von so grossen Einsichten, und so ausgebreitetem Rufe, würden Sie sagen, bin ich nichts weniger als unzufrieden. Ich bin nur der Meinung, dass sie wegen ihrer Entfernung von gebildeten Zeiten diese Materie nur sehr unvollkommen übersehen haben, und glaube, dass die Einsichten der Stoiker

hier weit richtiger, ihre Untersuchungen darüber weit tiefer geschöpft, und ihre daraus gebildeten Grundsätze weit edler und männlicher sind. So sagen sie z. B. Gesundheit ist nichts weniger als ein vorzüglicher Gegenstand unseres Bestrebens; aber man kann sie mitnehmen und genießen, nicht etwa weil sie ein Gut wäre, sondern weil, gesund zu seyn, doch nicht ganz wegzuwerfen ist. Bey alle dem legen sie doch der Gesundheit keinen geringern Werth bey, als diejenigen Philosophen, die kein Bedenken tragen, sie ein Gut zu nennen. Unmöglich könnte ich aber damit zufrieden seyn, daß jene alten Graubärte behaupteten, ein Tugendhafter, wenn er daneben gesund, geehrt, und reich wäre, habe eine bessere und beneidenswerthere Existenz, als ein Tugendhafter, der, wie ein Alcmeon beym Ennius,

in Krankheit und Exilium und Ar-
muth schmachtet.

So? es war also wohl sehr schwach von

jenen alten Weisen, daß sie eine wünschenswerthere Existenz auch für die vorzüglichere und glückseligere halten? Wenn aber die Stoiker ein solches Leben höchstens einiger Rücksicht würdigen, und das zwar nicht deswegen, weil es ein glücklicheres Leben wäre, sondern nur weil es die Forderungen der Natur in einem höhern Grade befriedige: wenn sie behaupten, die nicht weisen und tugendhaften Menschen wären, einer wie der andere, in gleichem Grade elend und unglücklich, so beweist das wohl, daß die Stoiker auf den Grund sahen? Und wenn im Gegentheil jene Alten der Meinung waren, daß offenbare Bösewichter, und Mörder und Räuber doch wohl ein gutes Theil unglücklicher seyn möchten, als Menschen, die, wenn sie auch die oberste Stufe der sittlichen Vollkommenheit noch nicht erreicht haben sollten, doch wenigstens ehrlich und rechtschaffen leben, so tappten sie wohl sammt und sonders im Finstern?

Hier war die Stellé, wo Sie die Stoischen höchst ungleichen Vergleichen zum Besten gaben. Unter mehrern Menschen, die sich aus dem Wasser emporarbeiten, sind diejenigen näher an dem Luftschöpfen, die der Oberfläche des Wassers am nächsten sind, aber sie können jetzt doch noch eben so wenig Luft schöpfen, als diejenigen, die sich noch auf dem Boden des Flusses befinden; wer zweifelt daran? Und nun die Anwendung davon? Das Fortschreiten, und die Annäherung zur Tugend trägt also zur Verminderung der Unglückseligkeit gar nichts bey, wofern der Mensch nicht den Weg zur Tugend wirklich zurückgelegt hat; und warum das? weil es mit dem Luftschöpfen unterm Wasser auch so ist. Und weil ein junger Hund eine Minute vorher, ehe er sehend wird, gerade noch eben so blind ist, als einer, der diesen Augenblick erst zur Welt kommt: so folgt daraus, daß Plato, weil er der vollkommensten Tugend noch nicht so nahe war, daß er

sie mit Händen greifen konnte, gerade eben so blind am Geiste, wie ein Phalaris gewesen seyn müsse.

(24) Mein lieber Cato, mit solchen Dingen, welche, trotz aller allmählichen Entfernung von ihnen, meinen Zustand doch nicht eher verändern, als bis ich mich ihrer völlig entledigt habe, kann hier keine Vergleichung Statt finden. Der unter Wasser gesunkene Mensch kann nicht eher Athem holen, als bis er ganz aus dem Wasser heraus ist; und der junge Hund ist, bevor er sehend wird, gerade so blind, als er es vor seiner Geburt war. Wenn ich aber so sage: hier ist ein Blinder, und dort ein Kranker: mit beyden wird es, vermöge gebrauchter Arzneymittel, von Tag zu Tag besser: der eine wird täglich gesünder, und der andere sieht täglich heller; so sind mit diesen Menschen alle diejenigen zu vergleichen, die sich der Tugend befleissigen; sie werden allmählig weiser und besser. Sie müßten denn etwa glauben, T. Gracchus

der Vater, der sich so viel Mühe gab, die römische Republik zu erhalten, wäre um nichts besser gewesen, als sein Sohn, der sich alle Mühe gab, sie zu stürzen. Und doch war der alte Gracchus noch lange kein vollendeter Tugendhafter; denn wer hätte das auch damals seyn können, oder woher hätte einem diese Vollendung kommen sollen? Er hatte aber auf dem Wege zur Tugend große Fortschritte gemacht, weil er sich bestrebte, gut und edel zu handeln. Ich will einmal Ihren Großvater Drusus mit C. Gracchus zusammen stellen: was dieser der Republik für Wunden schlug, heilte jener.

Nichts geht über das sittliche Elend eines treulosen und sein Vaterland mishandelnden Bürgers, das hat seine Richtigkeit. Lassen Sie aber auch alle Untugendhafte unglücklich seyn, was sie zuverlässig sind, so ist doch einer, der sich um sein Vaterland verdient macht; gewiß nicht in dem Grade unglücklich, wie einer, der dessen Ruin zu be-

fördern sucht. Wer also einen großen Fortschritt zur Tugend gethan hat, der ist auch um so viel besser und fehlerfreyer geworden. Die Stoiker lassen nun zwar auch ein solches Fortschreiten zur Tugend gelten, allein sie leugnen, daß es Besserung und Vervollkommung zur Folge habe.

Es ist in der That der Mühe werth, zu erfahren, wie diese feinen Köpfe den Beweis davon führen. Bey jeden Fähigkeiten und Geschicklichkeiten, die einer Vervollkommnung fähig sind, sagen sie, findet der Fall Statt, daß es auch mit dem Gegentheile davon immer schlimmer werden kann. Da nun aber Tugend keines höhern Grades fähig ist, so kann auch das Laster, der Gegensatz von Tugend, nicht größer werden, als es schon ist.

Kann man eine ungewisse zweifelhafte Idee mittelst einer deutlichen und unleugbaren Thatsache berichtigen? oder können zweifelhafte Behauptungen et-

was gegen deutliche unleugbare Grundsätze beweisen? welches von beyden ist richtiger? Nun ist es aber ganz einleuchtend, daß immer ein Mensch größere Fehler und Laster an sich hat, als der andere. Dagegen ist die Frage zweifelhaft und willkürlich, was für eines Zusatzes ein höchstes Gut, wie ihr es nennt, fähig sey? Anstatt daß ihr nun mit etwas Einleuchtendem das Zweifelhafte berichtigen solltet, fangt ihr es darauf an, mit zweifelhaften Sätzen klare und unleugbare Ideen niederzuschlagen. Ihr kommt also auch hier wieder ins Gedränge. Denn wenn es deswegen keine Grade von Lastern giebt, weil auch euer höchstes Gut keines höhern Zuwachses fähig ist, und nun doch einleuchtet, daß allerdings bey menschlichen Lastern Grade und Ungleichheiten Statt finden, so müßt ihr nothwendiger Weise ein andres höchstes Gut annehmen. Denn das kann einmal nicht weggeleugnet werden, daß, wenn aus gewissen Prämissen die Folge falsch ist,

auch diese Prämissen schlechterdings nicht wahr seyn können.

(25) Woher kommt aber das ganze Gedränge? Bos aus der stolzen vornehmen Sprache, womit ihr euer höchstes Gut ankündigt. Soll nur das sittlich Gute und sonst weiter nichts gut seyn, so darf man weder für seine Gesundheit noch für seine äufere und häusliche Lage sorgen, so gibt es keine Staatsverwaltung, keinen Sinn für Geschäfte, keine Bürger- und Menschenpflichten; ja es kann bey diesem Grundsatz selbst jene sittliche Vollkommenheit, die ihr predigt, nicht erreicht werden: wie das alles bereits Chrysippus gegen Aristo sehr bündig bewiesen hat. Aus dem Gefühle dieser Schwierigkeiten sind nun, (um mich einer Metapher von Arrius zu bedienen,) eure verfänglichen Wörterschlingen entstanden. Eure Tugend konnte keinen Fuß fassen, weil keine Pflichtausübung und kein Handeln mehr Statt fand: denn wie könnte das Statt finden, da ihr allen Unter-

schied unter den verschiedenen Gegenständen des menschlichen Bestrebens, oder Verabscheuens aufgehoben, und beyde auf einerley Grund gesetzt hat-
tet? Dadurch wurde euer Moralprincip noch schlimmer als das Aristonische. Aristo spricht doch wenigstens unbefangen und offenherzig: ihr macht aber Winkelzüge. Fragt man den Aristo, ob er Schmerzlosigkeit, Reichthum, Gesundheit für Güter halte, so sagt er gerade zu, nein. Und fragt man ihn, ob er die Gegentheile davon für Übel halte, so sagt er auch nein. Man frage dasselbe den Zeno, und er wird gerade dasselbe antworten. Nun frage man alle beyde weiter, was denn in aller Welt für ein Leben herauskommen solle, wenn es dem Menschen ganz einerley seyn müsse, ob er gesund oder krank sey, ob er von Schmerzen gefoltert werde, oder gar keine habe, ob er sich vor Hunger und Kälte schützen könne oder nicht: O, antwortet uns Aristo, da wirst du ein herrliches Le-

ben führen; du wirst nach freyer Willkühr handeln, wirst dich nie ängstigen, wirst nie Sehnsucht nach etwas, nie bange Furcht vor etwas empfinden. Und Zeno? Das sind Fratzten, wird er sagen; So kann man nicht leben. Nein! zwischen Tugend und Laster ist ein großer mächtiger Unterschied: aber sonst steht alles andere außer ihnen in einerley Grade und Gehalte. Nun kommen Äußerungen, bey denen man sich kaum des Lachens enthalten kann. Diese sogenannten Mitteldinge, sagt Zeno, sind, trotz ihres ganz gleichen Werthes, doch von der Beschaffenheit, daß man manche derselben vorzuziehen, andere hingegen nachzusetzen, und noch andere ganz ohne Rücksicht zu lassen hat; das heißt, einige davon wünscht man sich, einige weist man von sich, und um einige bekümmert man sich gar nicht. erinnert man den Zeno daran, daß er ja so eben alle diese Unterschiede in jenen Dingen aufgehoben habe, so meint er, das sey nur in

Beziehung auf Tugend und Laster geschehen. Als ob das jemandem eine Neuigkeit wäre! Doch wir wollen ihn weiter hören.

(26) Gesund seyn, sagt er, reich seyn, keine Schmerzen haben, das alles nenne ich nicht Güter, sondern auf Griechisch προηγμένα, das heist Dinge, die einen gewissen Vorrang oder Vorzug vor andern haben. Dürftigkeit hingegen, Krankheit, Schmerz, nenne ich nicht Übel, sondern Dinge, die man von sich entfernt, die man von sich weist. Nach den erstern strebe ich nicht gerade, sondern ich greife allenfalls darnach: ich wünsche sie nicht leidenschaftlich, aber ich nehme sie mit; die von der entgegengesetzten Gattung fliehe ich nicht gerade ängstlich, sondern ich schiebe sie nur, so zu sagen, bey Seite.

Wie lautet's nun bey Aristoteles, und bey den sämtlichen Schülern von Plato? Alles, sagen sie, was die Bestimmungen und Absichten der Natur

befördert, nennen wir Güter, und alles, was diese Bestimmungen und Absichten hindert, Übel.

Begreifen Sie noch nicht, daß Ihr Zeno mit Aristo in den Worten, aber nicht in den Sachen, hingegen mit Aristoteles und der Platonischen Schule umgekehrt in der Sache, aber nicht in Worten übereinstimmt? Warum nun aber nicht sprechen, wie andere Leute, deren Ideen wir billigen? Beweise mir doch Zeno, daß ich gegen das Geld alsdenn gleichgültiger seyn werde, wenn ich es nur wie einen vorzüglichen Gegenstand ansehe, als wenn ich es für ein Gut halte; oder daß ich den Schmerz gelassener ertragen werde, wenn ich ihn für bitter, für schwer auszuhalten und naturwidrig halte, als wenn ich ihn ein Übel nenne.

Hier war es, wo sich unser Freund Piso mit seiner gewöhnlichen Laune über die Stoiker lustig machte. Was wollt ihr damit, sagte er, wenn ihr Reichthum kein Gut, sondern nur einen vor-

zugswürdigen Gegenstand genannt wissen wollt? was soll das fruchten? Werdet ihr damit einen Geitzigen bekehren? Soll es etwa im Worte liegen, so wäre denn freylich das Wort *Vorzugswürdig* ein längeres Wort, als das Wort *Gut*. Aber darinne kann und soll es doch wohl nicht liegen. Nun so ist das erstere vielleicht doch bedeutender. Denn von dem Worte *Gut* weiß ich keine Ableitung: aber *Vorzugswürdig* heisst etwas, weil es vor andern Dingen einen Vorzug hat! und das will schon viel sagen. Auf diese Art gibt Zeno dem Reichthume, wenn er ihn unter vorzugswürdige Gegenstände zählt, einen weit größern Werth, als Aristoteles, der ihn nur schlechthin ein Gut, und nicht einmal ein großes Gut nannte, sondern noch überdem behauptete, der Reichthum wäre gegen Tugend und sittliche Vollkommenheit für gar nichts zu achten, und eines leidenschaftlichen Bestrebens schlechterdings unwürdig. Der ganze Unterschied besteht darin, daß Zeno

für alle die Dinge, die er nicht Güter genannt wissen will, weit angenehmere und lachendere Ausdrücke, hingegen für alle die Dinge, die keine Übel seyn sollen, weit abschreckendere und rauhere Worte braucht, als wir.

So erklärte sich unser braver Freund Piso über jene vom Zeno beliebte Sprachveränderung. Jetzt nur noch ein paar Worte, und dann schliesse ich diese Untersuchung. Denn es dürfte wohl zu lange dauern, wenn ich alle Ihre Aufse- rungen beantworten wollte.

(27) Wenn ihr Stoiker euern Tugendhelden unter den Attributen eines Königs, eines Dictators, eines Alleinreichen und Allesbesitzenden aufführt: wenn ihr nur ihn des Nahmens eines Schönen, eines Freyen, eines Bürgers würdig findet; wenn ihr den Untugendhaften nicht nur die entgegengesetzten Attribute beylegt, sondern sie sogar in die Classe der Unsinnigen setzt, so beruhet das alles auf ähnlichen Sprach- Blendwerken! Ihr nennt das Paradoxen,

oder Prachtsätze. Aber wo sitzt ihnen denn das Prachtige, wenn man sie bey Lichte besieht? Wir dürften uns nur über den wahren Sinn der Wörter mit einander vereinigen, und es würde auch kein Ideen-Streit unter uns Statt finden.

Alle Fehler und Versündigungen sind sich einander gleich, behauptet ihr. Ich will mich jetzt über diese Materie nicht in dem Tone vernehmen lassen, in welchem ich als Schutzredner des L. Muraena mit Ihnen davon sprach *). Damals hatte ich die Zuhörer darnach: und ich wollte sie doch auch bedenken. Jetzt müssen wir schon tiefer auf den Grund gehen. Warum sollen also alle Versündigungen und Fehler einander gleich seyn? weil weder bey dem, was einmal sittlich gut und recht ist, ein höherer Grad dieser Güte, noch bey dem, was sittlich schlecht und unrecht ist, ein höherer Grad von Schlechtheit Statt finden kann. Über diesen Punkt

*) S. das 29. Cap. der Rede pro Muraena.

dürften wir sobald nicht einig werden. Also weiter. Wir wollen ein paar ganz eigene Demonstrationen abhören, warum alle Versündigungen sich gleich seyn sollen. Wenn unter mehrern Saiten eines musikalischen Instruments, keine einzige so gestimmt ist, daß ein richtiger Accord herauskommen kann, so sind sie alle gleich ungestimmt. Eben so ist es mit den Vergehungen und Fehlern: weil sie Abweichungen von der Bahn des Rechts und der Tugend sind, so weichen sie alle gleich ab: sie sind also einander gleich.

Hier täuscht man uns offenbar durch einen Doppelsinn. Jene Saiten haben freylich das gleiche Schicksal, daß sie alle unrichtig gestimmt sind; allein sie sind deswegen noch nicht auf einerley Art und in gleichem Grade verstimmt. Diese Vergleichung hilft Ihnen also gar nichts. Denn wenn man auch mehrere Äußerungen des Geitzes, eine wie die andere, Geitz nennen wollte, so folgt doch daraus noch nicht, daß sie auch

alle von einerley Art und Grade seyn müßten.

Ein anderes eben so ungleiches Gleichniß ist folgendes: Gleichwie der Steuermann eben sowohl einen Fehler begeht, wenn er ein mit Spreu beladenes, als wenn er ein mit Gold beladenes Schiff untersinken läßt; so stündigt einer, der seinen Vater schlägt, eben so gut, wie einer, der seinen Slaven unrechtmäßiger Weise prügelt. Wie konnte aber diesen Philosophen die Bemerkung entgehen, daß es in Beziehung auf die Geschicklichkeit des Steuermanns ganz einerley sey, womit ein Schiff beladen ist? Führe das Schiff Gold, oder führe es Spreu: der Steuermann hat in beyden Fällen dieselbe Geschicklichkeit nöthig. Aber zwischen einem Vater und einem Slaven findet doch ein sehr beachtungswürdiger Unterschied Statt. Wenn also von der Leitung eines Schiffs die Rede ist, macht der Gegenstand, an welchem der Steuermann den Fehler begeht, gar keinen

Unterschied: hingegen kommt bey einer moralischen Handlung darauf sehr viel an. Und nimmt man an, daß das Schiff durch bloße Nachlässigkeit des Steuermanns zu Grunde gegangen ist, so wird der Fehler doch größer, wenn das Schiff Gold, als wenn es Spreu führt. Man verlangt bey jeder Art von Metier und Kunstgeschicklichkeit jene allgemeine kluge Rücksicht auf den Werth der Dinge; wenigstens soll sie jeder Künstler in seinem Fache haben. Also fände nicht einmal im angeführten Falle eine Gleichheit der Fehler Statt.

(28) Indessen geben die Stoiker hier nicht ein Haar breit nach. Jede Versündigung, sagen sie, rührt von Schwäche und Leichtsinn her: beyde aber sind bey jedem nicht Tugendhaften gleich groß: mithin müssen alle Versündigungen gleich seyn. Wer wird denn aber einräumen, daß bey jedem, der kein vollkommen Tugendhafter ist, alle Fehler gleich groß sind? War denn die Schwäche und der Leichtsinn bey T.

Tabulus gerade von eben der Beschaffenheit, wie bey P. Scaevola, durch dessen Anregung er vor Gerichte verurtheilt wurde? Machen denn die Gegenstände der Versündigung gar keinen Unterschied? Soll man diese nicht für gröfser oder kleiner halten, je nachdem die Sache, wobey man gefehlt hat, wichtig oder minder wichtig ist?

Die Stoiker (und dies sey meine letzte Bemerkung) versehen es hauptsächlich darinn, daß sie sich einbilden, zwey gerade zu sich widersprechende Grundsätze in ihrem Systeme vereinigen zu können. Wer annimmt, daß die Begierde nach dem Besitze und Genusse aller zur Existenz nöthigen Dinge in Absichten der Natur gegründet ist, und zugleich behauptet, nur Tugend und Sittlichkeit sey das Gut, wornach der Mensch zu streben habe, widerspricht sich der nicht? Wollen nun die Stoiker in Rücksicht des letztern Grundsatzes consequent seyn, so verfallen sie in das Aristonische System. Wollen sie

das vermeiden, so werden sie, der Sache nach, Peripatetiker. Gleichwol halten sie steif und fest an ihren eigenthümlichen Wörtern, und die Folge dieser Anhänglichkeit ist, daß sie in ihrer wörtlichen Darstellung sowol als in ihrem Betragen hart und barsch und unbehülflich werden. Panaetius, der diesem finstern abstoßenden Wesen herzlich gram war, konnte daher auch weder den rauhen Ideen der Stoiker, noch der häklichen zugespitzten Manier ihres Vortrags Geschmack abgewinnen. Er war in Rücksicht seiner Grundsätze weit milder, und in der Darstellung weit planer und lichtvoller. Seine Lieblingsschriftsteller waren, wie man aus seinen Schriften sieht, Plato, Aristoteles, Xenocrates, Theophrast, Dicaearchus, und auch Ihnen, Cato, muß ich die fleißige Lectüre dieser Philosophen recht sehr empfehlen. Doch es fängt an zu dämmern, und ich muß auf meine Villa zurück. Lassen Sie uns hier abbrechen. Wir wollen aber diese

Untersuchungen in der Folge recht oft wiederholen.

Cato. Ja, das wollen wir. Wir können uns ja nicht besser beschäftigen. Ich nehme Sie für das nächste Mal in Anspruch, meine Widerlegung Ihres Raisonnements anzuhören. Machen Sie Sich im voraus darauf gefaßt, daß Sie unserm Systeme, gewisse Wörter und Ausdrücke ausgenommen, durchaus huldigen, ich aber mit dem Ihrigen durchaus unzufrieden seyn werde.

Ich. Das ist eine harte Nuß auf den Weg. Wir werden ja wohl sehen.

III.

Über das höchste Gut und das
höchste Übel.

Fünftes Buch.

Darstellung des Peripatetischen Systems.

Ich, M. Piso, Bruder Quintus, T. Pomponius, und mein Vetter L. Cicero, den ich wie einen leiblichen Bruder liebe, wir hatten so eben zusammen den gewöhnlichen Vorlesungen des Antiochus im Ptolomäum beygewohnt, und verabredeten uns nun mit einander, den Nachmittag einen Spatziergang nach der Academie zu machen, weil wir hier eben jetzt einen ruhigen und geräuschlosen Aufenthalt erwarteten. Wir versammelten uns zur gesetzten Zeit sämmtlich bey Piso, und legten denn von Dipylum aus die sechs Stadien unter mannichfaltigem Gespräche bis zu der ehrwürdigen Wettbahn der mit Recht

berühmten Academie zurück, wo wir auch alle die Stille und Geräuschlosigkeit fanden, die wir uns gewünscht hatten. Piso machte hier folgende Bemerkung. Ist es uns natürlich, sagte er, oder ist es Täuschung, daß wir beym Anblick von Plätzen, wo sich große merkwürdige Männer häufig aufgehalten haben, weit mehr empfinden, als wenn wir von ihnen erzählen hören, oder etwas von ihnen lesen. Ich bin jetzt ganz Empfindung. Ich denke mir jetzt den Plato: er soll hier seine ersten Vorträge gehalten haben: und sein Gärtchen dort — es unterstützt nicht blos mein Gedächtniß; es ist mir, als ob Plato leibhaftig vor mir stünde. Hier war Speusippus, hier Xenocrates, hier sein Zuhörer Polemo, seht ihr, da ist die Stelle, wo er gesessen hat. Gerade so ist mirs immer gewesen, wenn ich unsere Curie gesehen habe, die alte Hostilische, versteht sich, — denn die neue kommt mir bey allem ihrem größern Umfange sehr klein vor, —

gleich fiel mir Scipio, Cato, Laelius, und vor allen mein Großvater ein. O die Plätze begünstigen das Gedächtniß außerordentlich, und es ist daher sehr zweckmälsig, daß man die Theorie des Memorirens auf dieselbe Idee gebaut hat *).

Quintus. Sie haben vollkommen Recht. Auch mich fesselte, sobald ich in diese Gegend kam, der Anblick des Gebietes von Colona; Sophocles, der da gewohnt hat, stand leibhaftig vor mir; und Sie wissen, wie hoch ich diesen Dichter schätze, wie sehr mich seine Lectüre entzückt. Ich hatte noch ältere Erinnerungen; ich dachte an Oedipus, wie er in diese Gegend kommt, und sich in jener gefühlvollen Stelle des

*) Diese Theorie, deren Erfinder Simonides gewesen seyn soll, und die dazu bestimmt war, durch gewisse Bilder (*imagines; simulacra*) an gewisse Stellen (*locos*) gezeichnet, das Gedächtniß auf eine künstliche Weise zu unterstützen, findet man ausführlicher erwähnt bey Cicero de Orat. 2, 86. ad Herenn. 3, 17. und bey Quintilian. 11, 2. 21. folg.

Dichters Auskunft darüber geben läßt; die Vorstellung beruht zwar auf einer bloßen Fabel, aber sie interessirt mich doch.

Pomponius. Und ich, der erklärte Epikuräer, wie ihr mich immer schimpft, besuche mit meinem Herzensfreunde Phädrus häufig den Garten Epikurs, vor dem wir so eben vorbeystiegen. Man soll, nach dem alten Sprichworte, die Todten ruhen lassen: aber den Epikur kann ich doch nicht ganz vergessen. Haben doch Bekannte von uns sein Bild nicht nur in Gemälden, sondern sogar auf Pokalen und in Ringen.

(2) *Ich.* Freund Pomponius beliebt zu scherzen, und das ist bey ihm in der Ordnung. Er ist durch seinen Aufenthalt in Athen so ziemlich nationalisirt: der Beyname des Attikers wird ihm hinfort nicht fehlen. Übrigens bin ich ganz Ihrer Meinung, Piso, daß unser Andenken an große Männer durch den Anblick von Orten, wo sie lebten, einen vorzüglich hohen Grad von Leb-

haftigkeit gewinnt. Sie werden Sich noch erinnern, daß ich in Metapontus, wohin Sie mich begleiteten, meinem Wirth nicht eher über die Schwelle kam, als bis ich die Stelle gesehen hatte, wo Pythagoras gestorben war und sich gewöhnlich aufhielt. In Athen ist nicht leicht eine Stelle, die einen nicht an irgend einen berühmten Mann erinnern könnte: aber jetzt interessirt mich doch ganz besonders der Sitz dort. Hier saß ohnlängst Charmadas: es ist, als ob ich ihn vor mir sähe, und den trefflichen Kopf von dem leeren Sitze herab sprechen hören müßte.

Piso. Wir haben doch nun alle nach der Reihe ein Wörtchen gesprochen. Wie ist es denn mit Freund Lucius? War es denn auch ihm interessant, den Ort zu besehen, wo ehemals Demosthenes und Aeschines mit einander wetteiferten? Jedermann reitet ja sein Steckenpferd am liebsten.

Lucius (erröthend). Fragen Sie mich das nicht. Habe ich doch im Phaleri-

schen Hafen die Stelle besucht, wo Demosthenes, um jedes Geräusch überschreyen zu lernen, am Strome declamirt haben soll. Ich habe auch so eben von unserm Spatziergange einen kleinen Umweg rechts hin gemacht, um an Pericles Grabmal zu kommen. In Athen wird man damit nicht fertig: denn wo man den Fuß hinsetzt, da tritt man auf eine Merkwürdigkeit.

Piso. Diese Wißbegierde, mein lieber Cicero, ist aber freylich nur dann eines Freundes der Wissenschaften würdig, wenn sie auch die Nachahmung jener großen Männer zum Zwecke hat. Wer nichts weiter dabey zur Absicht hat, als die Existenz dieser Merkwürdigkeiten zu kennen, der ist ein bloßer Neugieriger. Sie haben jedoch hoffentlich unsere gemeinschaftliche Erinnerung nicht nöthig, Sich die Nachahmung der Männer, mit deren Andenken Sie Sich beschäftigen, angelegen seyn zu lassen.

Ich. Sie wissen, Piso, daß der junge Mensch das wirklich thut, was Sie ihm empfehlen: allein ich danke Ihnen demungeachtet für Ihre Erinnerung recht sehr.

Piso (mit seiner gewöhnlichen Zärtlichkeit). Lassen Sie uns den jungen Mann mit vereinten Kräften unterstützen. Besonders wollen wir ihn veranlassen, seinen Fleiß auch der Philosophie zu widmen, theils um sich ganz nach Ihnen, seinem besten Freunde, zu bilden, theils aber auch, um seinem Hauptstudium dadurch einen höhern Grad von Interesse und Glanz zu geben. Doch vielleicht bedarf es auch hier meiner Erinnerung nicht: vielleicht haben Sie, Lucius, schon an sich die nöthige Neigung dazu. Ich glaube wenigstens in Ihnen einen recht sehr aufmerksamen Zuhörer von Antiochus bemerkt zu haben.

Lucius (mit schüchternen Bescheidenheit). Ja das bin ich, so viel als möglich. Sie haben aber doch wohl die Lob-

rede auf Charmadas gehört? Zu dem habe ich große Lust. Und doch komme ich immer wieder auf Antiochus zurück: weiter kann ich ja auch keinen hören.

(3) *Piso*. Es dürfte vielleicht, in Gegenwart ihres Veters hier, nicht ganz gut ablaufen, wenn ich Sie jetzt von der neuen Academie zur alten bekehren wollte: ich will es indessen doch wagen. Zu dieser alten Academie gehören, wie Sie schon von Antiochus wissen, nicht nur die sogenannten Akademiker, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor, und andere; sondern auch die alten Peripatetiker, deren Haupt Aristoteles war, den ich, mit Ausnahme des Plato, ohne Bedenken für den König der Philosophen erkläre. Zu dieser Parthey schlagen Sie Sich, lieber Lucius. Aus ihren Schriften und Systemen können Sie die ganze Summe wissenschaftlicher Kenntnisse, die ganze Geschichte, und die vollkommenste Darstellungskunst schöpfen. Die Mannich-

faltigkeit wissenschaftlicher Belehrung ist bey ihnen so groß, daß es ohne das Studium ihrer Philosophie keinem Menschen gelingen kann, in irgend einem wichtigen Fache mit hinlänglichem Glück zu arbeiten. Sie haben von jeher die größten Redner, die größten Feldherren und die größten Staatsmänner gebildet. Selbst die kleinern Künstler-Gattungen, Mathematiker, Dichter, Musiker, Aerzte, sind aus dieser allgemeinen Officin der Wissenschaften hervorgegangen.

Ich. Sie wissen schon, Piso, daß ich hierinne ganz Ihrer Meinung bin. Sie konnten aber diesen Gegenstand zu keiner gelegnern Zeit zur Sprache bringen, als eben jetzt. Mein guter Cicero wünscht nämlich recht sehr, über die ältere Academische und Peripatetische Lehre vom höchsten Gute unterrichtet zu seyn. Und Sie können ihm, meines Erachtens, diesen Unterricht um so leichter ertheilen, da Sie so viele Jahre hindurch den Staseas von Neapolis be-

nutzt haben, und nun schon hier in Athen mehrere Monate den Antiochus über denselben Gegenstand vortragen hören.

Piso (lächelnd). Recht schön! da Sie einmal so fein gewesen sind, mir die Eröffnung unsers Gesprächs zuzutheilen, so will ich denn dem jungen Menschen auskramen, was ich vermag. Unsere Einsamkeit ist uns hierzu sehr günstig. Ich hätte mir's wahrhaftig nicht träumen lassen, daß ich in der Académie den philosophischen Disputanten spielen würde. Nur fürchte ich, meine Bereitwilligkeit gegen Lucius werde Ihnen zur Last fallen.

Ich. Mir? warum hätte ich Sie denn darum gebeten?

(Quintus und Pomponius versicherten, daß sie dasselbe wünschten, und so fieng denn Piso seinen Vortrag an. Urtheilen Sie selbst, Brutus, ob er eine richtige Darstellung des Antiochischen Systems enthält. Sie sind ein fleißiger Zuhörer von seinem Bruder Aristus ge-

wesen, und ich weiß, daß dieses System Ihnen immer am besten gefallen hat.)

(4) *Piso*. Über die wissenschaftlichen Vorzüge, welche dem Peripatetischen Systeme eigen sind, habe ich bereits im vorhergehenden das Nöthige in möglichster Kürze bemerkt. Das Ganze besteht, wie das auch bey den übrigen der Fall ist, in drey Theilen. Der erste Theil enthält die Naturwissenschaft, der zweyte die Dialektik, der dritte die Ethik. In den Untersuchungen über die Natur haben die Peripatetiker nichts von allem, was (um mit den Dichtern zu reden) Himmel, Erde und Meer nur immer merkwürdiges darbieten, unberührt gelassen. Sie bedienen sich in ihren Vorträgen über die ersten Grundstoffe der Dinge, und über die Welt überhaupt, hin und wieder nicht nur wahrscheinlicher hypothetischer Beweise, sondern auch nothwendiger mathematischer Schlüsse, und haben durch den Weg der sinnlichen Untersuchung die Hülfsmittel zur Erkenntniß der verbor-

genen Eigenschaften der Dinge un-
gemein vervielfältigt. Aristoteles behan-
delte die Entstehung, Ernährung und
den Körperbau aller lebendigen Ge-
schöpfe. Theophrast untersuchte die
Natur der Pflanzen, und fast aller Erd-
producte, und erleichterte dadurch das
Eindringen in die verstecktesten Ge-
heimnisse der Natur.

Die Dialectik wurde von ihnen nicht
allein in philosophischer, sondern auch
in oratorischer Rücksicht gelehrt. Aris-
toteles führte zuerst die Methode ein,
über jeden Gegenstand pro und contra
zu sprechen. Er hatte dabey nicht die
Absicht, wie Arcesilas, die Künste des
Widerspruchs zu lehren, sondern er
wollte nur Anleitung geben, wie man
jeden Gegenstand von verschiedenen
Seiten behandeln und darstellen könne.

Die Sitten- und Glückseligkeitslehre,
welche den dritten Theil der Philoso-
phie ausmacht, wurde von den Peripa-
tetikern nicht nur für das häusliche
Leben, sondern auch zum Behufe der

Staatsverwaltung behandelt. Aristoteles hat über Einrichtung, Verfassung und Policy fast aller griechischen sowohl als ausländischen Staaten, und Theophrast auch über die Gesetzgebung geschrieben. Beyde haben gelehrt, wie ein republikanischer Staatsmann beschaffen seyn müsse. Beyde haben sehr ausführlich die vollkommenste Organisation einer Republik geschildert; Theophrast hat aber auch noch überdem gezeigt, wie man sich bey gewissen Veränderungen und in critischen Epochen eines Staats, nach Maassgabe der Umstände, zu benehmen habe.

Unter mehreren Gattungen von Lebensarten billigten sie die ruhige und contemplative am meisten. Für den Weisen, glaubten sie, sey diese die anständigste, weil sie mit der Lebensweise der Götter die meiste Aehnlichkeit habe. Über alle diese Gegenstände drückten sie sich in einer edeln und lichtvollen Sprache aus.

(5) Was die Bestimmung des höchsten Gutes betrifft, so scheint es zwar, als ob sie darüber nicht immer einerley Meinung wären, weil sie diese Lehre in zweyerley Manier vortragen, wovon die eine die exoterische heist, und für die Einsichten des größern Publikums berechnet, die andere aber mit einem höhern Grade von philosophischer Strenge und Feinheit dargestellt, und nur in ihren Privatschriften niedergelegt ist. Inzwischen findet sich doch in der Hauptsache, wenigstens bey obengenannten Philosophen, keine Verschiedenheit, viel weniger eine Uneinigkeit über diesen Gegenstand. Nur dann, wenn die Frage entsteht, ob die wahre Glückseligkeit, dieser alleinige Zweck aller Philosophie, in des Weisen Gewalt stehe, oder ob sie im Gegentheil durch Leiden und Widerwärtigkeiten erschüttert oder gar vernichtet werden könne, scheinen sie in ihren Beantwortungen von einander verschieden und zweifelhaft zu seyn. Das rührt beson-

ders von der Theophrastischen Schrift über die Glückseligkeit her, wo der Verfasser dem Schicksale und dem Zufalle offenbar zu viel Einfluß einräumt. Wäre dieser Einfluß gegründet, dann könnte Tugend und Weisheit unmöglich Glückseligkeit geben. Diese ganze Vorstellungsart scheint mir für die Erhabenheit und Würde der Tugend viel zu kraftlos und weichlich zu seyn. Wir wollen uns also lieber an Aristoteles und seinen Sohn Nikomachus halten. Man hält zwar die sehr gut geschriebene Ethik des letztern für ein Werk des Aristoteles; allein ich sehe nicht ein, warum nicht auch in dieser Rücksicht der Sohn dem Vater ähnlich seyn könnte. Wir können indessen auch den Theophrast in den meisten Fällen benutzen, nur müssen wir die Tugend wirksamer und selbstständiger darstellen, als er gethan hat.

Mit diesen beiden Philosophen können wir uns begnügen. Ihre Schüler sind freylich noch weit besser, als die

Philosophen der übrigen Secten: allein sie sind doch dergestalt ausgeartet, daß man sie für bloße Avtodidacten halten könnte. Strato, ein Schüler von Theophrast, will ein Physiker seyn. Er ist auch wirklich stark in diesem Fache: was er aber über die Sittenlehre sagt, ist äußerst wenig, und meistens ganz neu. Lysias, ein Schüler von Strato, hat in der Darstellung Verdienste, aber desto ärmlicher und seichter sind bey ihm Sachen und Ideen. Auch Aristo, ein Schüler von letzterm, schreibt mit Wohlklang und rednerischer Kunst, allein es fehlt ihm an jener ehrwürdigen Gründlichkeit, die man von einem großen Philosophen erwartet. Seine Schriften sind zahlreich, und mit Geschmack gearbeitet: man kann aber gegen seine Darstellung kein richtiges Zutrauen haben.

Ich könnte noch mehrere namhaft machen, und besonders den gelehrten und geschmackvollen Hieronymus; wiewohl ich nicht weiß, warum ich den

den jetzt unter die Peripatetiker zähle. Er hat die Schmerzlosigkeit zum höchsten Gute gestempelt: und wer in dieser Lehre anderer Meinung ist, der erklärt sich zugleich gegen das ganze System. Critolaus wollte es den alten Philosophen nachthun: er kommt ihnen auch an Gründlichkeit und Fülle der Darstellung sehr nahe: aber er hängt zu fest an seinem Familien-Systeme. Sein Schüler Diodorus verbindet, bey Bestimmung des höchsten Gutes, Sittlichkeit mit Schmerzlosigkeit. Auch er ist Philosoph auf seine eigne Hand. Man kann ihn, da er in der Lehre vom höchsten Gute abweicht, keinen ächten Peripatetiker nennen. Das alte Peripatetische System trägt, meines Erachtens, Antiochus am richtigsten vor; und er zeigt zugleich, daß es mit dem Aristotelischen und Polemonischen vollkommen übereinstimme.

(6) Unser Lucius thut also sehr wohl daran, daß er vorzüglich über das höchste Gut unterrichtet zu seyn wünscht.

Denn wenn in der Philosophie diese Lehre fest gegründet ist, so steht alles übrige fest. Bey allen andern Gegenständen ist der Schade, der aus ihrer Vernachlässigung oder Unkunde entsteht, immer nur so groß oder so klein, als jene Gegenstände selbst wichtig oder unwichtig sind. Allein der Mangel an Kenntniß des höchsten Gutes muß nothwendig eine gänzliche Unkunde unsers sittlichen Verhaltens und unserer Pflichten zur Folge haben. Wir irren dann gleichsam auf offener See, ohne einen Hafen vor uns zu sehen, wo wir uns sicher und ruhig niederlassen könnten. Haben wir die höchsten und äußersten Grenzen des sittlich Guten und Bösen kennen gelernt, dann erst haben wir einen sichern Lebenspfad, und dann erst einen Maasstab für unser Handeln und für unsere Pflichten gefunden.

Es gibt ein solches höchstes Ziel unseres Bestrebens, und von ihm hängt die Kenntniß und der Besitz derjenigen Glückseligkeit ab, die wir alle zu er-

langen wünschen. Da nun aber über diese höchste Beziehung unter den Philosophen die Meinungen sehr verschieden sind, so wollen wir uns an die Carneadische Darstellung dieser Verschiedenheiten halten, von welchen auch unser Antiochus Gebrauch macht. Carneades zeigte nicht nur sehr bestimmt, wie viel es bis jetzt verschiedene Meinungen über das höchste Gut gebe, sondern auch, wie viel es überhaupt abweichende Meinungen darüber geben könne.

Keine Kunst und Wissenschaft, sagte er, ist um ihrer selbst willen da, sondern es ist immer etwas außer ihr vorhanden, womit sie sich als Gegenstand und Zweck beschäftigt. Man braucht sich nicht lange bey Beyspielen aufzuhalten: die Sache ist sehr eintuchtend. Keine Kunst hat bloß sich selbst zum Zwecke: sondern etwas anders ist die Kunst selbst, und etwas anders der Gegenstand, den sie behandelt. So wie also die Arzneykunde die Gesundheit,

und die Steuerkunst den guten Fortgang der Schiffahrt zum Zwecke hat, eben so hat die Weisheit oder die Kunst zu leben ihren bestimmten Zweck, der nothwendig in etwas auſſer derselben gegründet seyn muß. Nun ist es zwar von jeher eine ausgemachte Sache gewesen, daß dieser Zweck, den die Weisheit zu erreichen wünscht, der Natur angemessen, und von der Beschaffenheit seyn müsse, daß er das Begehrungsvermögen der Seele, die sogenannte *ὄρεσις*, reitze und in Thätigkeit setze; worinne aber dieses reizende und die ersten Wünsche jedes neugebohrnen Geschöpfes belebende Etwas bestehe, das ist so ausgemacht nicht: im Gegentheil ist dies der Hauptpunkt, in welchem die Meinungen der Philosophen, wenn die Rede vom höchsten Gute ist, von einander abweichen. Denn bey der ganzen Untersuchung über das höchste Gut und höchste Übel muß von der Frage ausgegangen werden, welches ist der Gegenstand des ersten Natur-Wunsches

in dem lebendigen Geschöpfe? Von der Beantwortung dieser Frage hängt dann die ganze fernere Untersuchung über das höchste Gut und Übel ab.

(7) Einige Philosophen behaupten, das erste natürliche Begehren habe Lustgefühl, und der erste natürliche Abscheu habe den Schmerz zum Gegenstande. Andere sind der Meinung, die Natur strebe zuerst nach Schmerzlosigkeit, und äußere ihren ersten Abscheu gegen den Schmerz. Hieraus ist drittens die Bestimmung der sogenannten ersten Naturbestrebungen entstanden, z. B. die Unversehrtheit und Erhaltung aller Theile des menschlichen Wesens, das körperliche Wohlbefinden, gesunde Sinne, Kraftgefühl, Schönheit, und dergleichen mehr, wozu denn auch noch die in der Seele liegenden Tugendkeime als geistige erste Naturanlagen gehören.

Eins von diesen dreyen muß die Natur bey ihrem Begehren oder Abscheu nothwendig zum Gegenstande haben. Ausser diesen drey Bestimmungen

läßt sich auch schlechterdings keine andere hieher gehörige denken: das ganze Thun und Lassen des Menschen muß sich also auf irgend eine davon einschränken: und auch jene allgemeine Lebenskunst muß von irgend einer derselben ausgehen.

Nach der Bestimmung dessen, was die Natur ursprünglich und zuerst begehrt, richtet sich nun auch die Bestimmung dessen, was sittlich recht und tugendhaft ist. Denn dieses muß sich auf irgend eine von jenen drey Angaben der ersten natürlichen Grundbestrebungen beziehen. Es ist also entweder sittlich recht und gut, alles in Hinsicht auf angenehme Lustgefühle zu thun, wenn man auch ihres Genusses nicht theilhaftig werden sollte: oder es ist sittlich recht und gut, bey allen Handlungen auf die Befreyung von schmerzhaften Empfindungen zu sehen, wenn man auch diese Absicht nicht sollte erreichen können: oder es ist endlich sittlich recht und gut, nach dem

Besitze und Genüsse derjenigen Eigenschaften zu trachten, die durch die ersten Bedürfnisse der Natur bestimmt werden. Hieraus folgt denn, daß die Ungleichheit der Meinungen über das höchste Gut und Übel mit der Verschiedenheit der Urtheile im Verhältnisse steht, die man über die ersten Grundforderungen der Natur fällt. Daher auch wieder andere, nach Maassgabe eben dieser Grundbedürfnisse, alle Pflichten entweder auf das Wohlgefühl, oder auf die Schmerzlosigkeit, oder auf den Genuß jener ersten Naturforderungen zurückführen.

Es gibt also überhaupt sechs Meinungen, welche die Bestimmung des höchsten Gutes veranlaßt hat. Drey davon, welche diese Bestimmung selbst enthalten, rühren von Aristippus, von Hieronymus und Carneades her. Aristippus bestimmte das Lustgefühl zum höchsten Gute, Hieronymus die Schmerzlosigkeit, und Carneades, den Genuß aller ursprünglichen Naturforderungen,

wiewohl der letztere diese Meinung nicht zuerst eingeführt, sondern nur, um seinen Gegnern zu widersprechen, in Schutz genommen hat.

Von den drey vorher benannten ist nur eine, und zwar sehr stark, begünstigt worden. Kein Philosoph nimmt jetzt an, daß der Mensch alles in Hinsicht auf sinnliches Lustgefühl thun müsse, und daß selbst der bloße Vorsatz, in dieser Hinsicht zu handeln, auch wenn es nicht zum wirklichen Genuß käme, das höchste und begehrenswürdigste Ziel unseres Bestrebens sey. Kein Philosoph hat die Meinung begünstigt, daß die Schmerzlosigkeit, auch dann, wenn sie nicht wirklich zu erreichen wäre, um ihrer selbst willen der Gegenstand unseres höchsten und alleinigen Strebens seyn müsse. Allein daß das höchste und einzige um sein selbst willen zu begehrende Gut darin bestehe, daß wir uns des Besitzes und Genusses der ersten Forderungen und Bedürfnisse der Natur versichern,

wenn auch dieser Genuß nicht erfolge, dies ist noch jetzt die Meinung der Stoiker.

(8) Jene sechs Meinungen enthalten demnach nur einfache Bestimmungen des höchsten Gutes: zwey davon sind ohne weitere Begünstigung geblieben: viere davon sind in Schutz genommen worden.

Doppelte und zusammengesetzte Bestimmungen des höchsten Gutes hat es überhaupt nur drey gegeben: und es konnten auch, der Natur der Sache nach, mehrere nicht Statt finden. Denn man kann entweder die Sinnlichkeit mit der Sittlichkeit zusammen stellen, wie es Callipho und Dinomachus gethan haben: oder man kann, wie Diodorus, Sittlichkeit mit Schmerzlosigkeit verbinden, oder man kann, wie die alten Akademiker und Peripatetiker, mit der Sittlichkeit die ersten Naturforderungen paaren. Doch über alles und jedes läßt sich auf einmal nicht sprechen. Gegenwärtig ist also nur folgendes zu merken.

Das Epikurische Wohlgefühl muß ganz bey Seite geschafft werden, und zwar deswegen, weil wir, wie sich nun zeigen wird, zu weit edlern Zwecken geschaffen sind. Über die Schmerzlosigkeit kann man eben so wie über das Wohlgefühl urtheilen. Die Gründe also, womit in einem der vorhergehenden Gespräche mit Torquat die Ansprüche des Wohlgefühls widerlegt worden sind, werden auch gegen die Schmerzlosigkeit gelten. Mit denselben Waffen kann man auch die Meinung des Carneades bestreiten. Wo in einer Bestimmung des höchsten Gutes die Rücksicht auf Tugend und Sittlichkeit fehlt, da finden weder Pflichten noch Tugenden noch die Freundschaft ihre Rechnung. Wo aber mit der Sittlichkeit entweder sinnliches Wohlgefühl oder Schmerzlosigkeit verbunden wird, da wird durch diese Verbindung die Sittlichkeit, anstatt empfohlen zu werden, nur entehrt und herabgesetzt. Man verdunkelt den Glanz der Sittlichkeit und

Tugend, man schändet ihre Würde, wenn man zur Norm des Lebens und Handelns zwey Dinge bestimmt, wovon das eine nur in so fern das höchste Gut seyn soll, als es die Abwesenheit eines Übels enthält, und das andere gerade dem schlechtesten Theile unseres Wesens angehört.

Die Stoiker haben die sämtlichen Grundsätze ihres Systems von den Peripatetikern und Akademikern entlehnt; sie haben aber für ihre Darstellung nur andere Worte gewählt. Es ist zweckmäßiger, sie einzeln zu widerlegen. Das wollen wir bey Gelegenheit thun; jetzt wollen wir bey unserer Materie bleiben.

Von der Dämocritischen *εὐδωπία*, die in einer Art von Sorglosigkeit und Ruhe des Gemüths besteht, können wir hier deswegen keinen Gebrauch machen, weil diese Gemüthsruhe nichts anders ist als die Lebensglückseligkeit selbst. Wir wollen aber jetzt nicht die Beschaffenheit derselben, sondern ihre Quelle ausmitteln.

Eben so wenig brauchen wir uns jetzt mit den Meinungen eines Pyrrho, Aristo und Herillus abzugeben. Man hat sie längst widerlegt und verworfen: und ihre Erwähnung paßt auch gar nicht in unsern Plan. Die ganze gegenwärtige Untersuchung über das höchste Gut und höchste Übel geht von der Frage aus, was den Absichten der Natur gemäß, und der Gegenstand unseres ersten natürlichen Begehrens sey? Nun machen aber Pyrrho und Aristo die Hinsicht auf einen solchen Gegenstand dadurch unmöglich, daß sie bey allem, was nicht an sich sittlich gut, oder sittlich schlecht ist, keinen Rang und Unterschied Statt finden lassen wollen. Und Herillus, wenn er im Ernste behauptet hat, daß Wissenschaft das einzige und höchste Gut sey, hat mit dieser Behauptung das ganze Bedürfnis einer vernünftigen Überlegung, und alle Untersuchungen über die Norm unserer Handlungen für unnöthig erklärt. Wenn wir also auf alle diese

Meinungen, aufser denen es weiter gar keine geben kann, keine Rücksicht nehmen wollen, so müssen wir uns nöthwendig an die Grundsätze der alten Peripatetiker halten. Wir wollen bey der Darstellung derselben von dem Punkte ausgehen, wovon die Alten selbst, und nach ihnen auch die Stoiker ausgiengen.

(9) Jedes lebendige Wesen liebt sich selbst, und ist, so bald es in die Welt eintritt, für seine Erhaltung besorgt. Denn das erste von der Natur, zum Behufe des ganzen folgenden Lebens, ihm eingepflanzte Bestreben geht auf Selbsterhaltung, und auf den Besitz eines den Absichten der Natur angemessenen Zustandes. Anfangs ist dieses Streben nach Erhaltung bloß eine Art von gedankenlosem Instinkt. Das Geschöpf hat jetzt weder von seinem Wesen, noch von seinen Fähigkeiten, noch von den Eigenschaften seiner Natur einen deutlichen Begriff. Nach und nach aber, wenn es nun anfängt, seine Verhältnisse gegen andere Dinge und seine

Bedürfnisse gewahr zu werden, dann wird es allmählig auf sich selbst aufmerksam: lernt den Endzweck jenes Bestrebens einsehen, und fängt an, alles dasjenige, was seinem Gefühle zu Folge der Natur gemäß ist, begierig zu suchen, und das Gegentheil davon von sich zu entfernen. Also gründet sich bey jedem Geschöpfe der Gegenstand seines Bestrebens immer auf Übereinstimmung mit den Endzwecken und Forderungen der Natur; und das höchste Gut besteht nun darinne, daß es *der Natur gemäß lebe, und sich in einem Zustande fühle, der seinen Begehrungen und der Natur am angemessensten ist.*

Da aber jedes einzelne Geschöpf seine eigene Natur hat, so muß die höchste Bestrebung aller überhaupt darinne bestehen, daß die Endzwecke und Forderungen der Natur erfüllt werden. Sowohl verschiedene Thiergattungen, als auch Thiere und Menschen können immer manche Eigenschaften mit einan-

der gemein haben, da sie alle die Produkte einer und derselben Natur sind. Allein jene höchsten und letzten Bestrebungen, die wir jetzt aufsuchen, äußern sich bey verschiedenen Gattungen von Geschöpfen auf eine verschiedene Weise, je nachdem eines jeden seine eigenthümliche Natur dieselben so oder anders bestimmt.

Wenn wir also sagen, der höchste Gegenstand des Bestrebens von allen Geschöpfen müsse darinne bestehen, daß es der Natur gemäß lebe, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir behaupteten, dieser Gegenstand des Bestrebens wäre nun auch bey allen verschiedenen Geschöpfungsgattungen einer und derselbe. Nein, sondern wie man sagen kann, daß alle Künste eine Kenntniß oder ein Wissen voraussetzen, jede einzelne Kunst aber doch eine besondere Art von Kenntniß erfordere: eben so ist die Bestrebung, der Natur gemäß zu leben, zwar allen Geschöpfen gemein, allein nicht jedes Geschöpf hat

einerley Natureinrichtung: eine andere hat z. B. das Pferd, eine andere der Ochse, eine andere der Mensch. Jene Allgemeinheit der natürlichen Bestrebung findet nicht nur bey lebendigen Geschöpfen, sondern auch bey allen andern Creaturen Statt, die die Natur nährt, und wachsen und gedeihen läßt, so daß man bey vielen Erdgewächsen eine Art von eigener Thätigkeit bemerken kann, wodurch sie ihre Lebenskraft und ihr Wachsthum befördern, und auf diese Weise ihre wahre Bestimmung erreichen.

Das Ganze läßt sich also füglich in folgende Sätze zusammen fassen: Jede Creatur strebt sich zu erhalten, und betrachtet die Beförderung der Fortdauer ihres vollkommensten Zustandes als den höchsten Zweck ihres Daseyns. Alle in der Natur lebende und webende Geschöpfe müssen unter einander ein ähnliches, wenn gleich nicht eins und dasselbe, Ziel ihres Strebens haben: und daraus läßt sich abnehmen, daß

des Menschen höchstes Gut sey, der Natur gemäß zu leben, das heißt, so zu leben, wie es die vollkommenste, und in allen ihren Ansprüchen befriedigte Natur des Menschen erfordert.

Dies sind die Punkte, worüber wir uns weiter erklären müssen. Sie werden verzeihen, wenn ich dabey etwas ins Kleine gehe. Ich bin diese Ausführlichkeit meinem jungen Lehrlinge schuldig, der über diese Materie jetzt das erste mal sprechen hört.

Ich. Allerdings; wiewohl alles, was Sie bisher gesagt haben, Zuhörern von jedem Alter sehr lehrreich seyn dürfte.

(10) *Piso.* Ich habe gezeigt, auf welchen Gegenstand das erste natürliche Bestreben jedes Geschöpfs gerichtet sey, und muß nun auch die Ursachen dieser Erscheinung angeben. Ich fange auch jetzt mit der Bemerkung an, von welcher ich kurz vorher ausging, und die sich selbst in der Natur zuerst darbietet, daß nemlich jedes Geschöpf sich selbst liebt. Ob nun wohl diese Selbst-

liebe so tief in der Natur und in jedes Menschen eigenen Empfindungen gegründet ist, daß sie gar keinem Zweifel unterworfen seyn kann, und jeder Widerspruch vergeblich seyn würde, so halte ich es doch für zweckmässig, um der Vollständigkeit willen, die Gründe dazu nachhaft zu machen.

Es ist wohl eigentlich ganz undenkbar, daß es ein lebendiges Geschöpf geben könnte, das sich selbst haßte. Man stößt hier auf lauter Widersprüche. Denn wenn das Geschöpf vermöge seines innern Begehrungstriebes sich erst etwas schädliches aus Haß gegen sich selbst zuzöge, und denn doch immer auf sich und auf die Befriedigung seines Triebes Rücksicht nähme, so würde es sich zugleich hassen und lieben, und das wäre ein Widerspruch. Wer sich selbst gram und feind ist, der muß nothwendig das Gute für böse, und das Böse für gut halten, er muß das Begehrungswürdige meiden, und das schädliche zu erlangen streben: aber bey

solchen Gesinnungen wird er ohne Zweifel zu Grunde gehen. Wenn es also Menschen gibt, die sich geflissentlich in Gefahr und Verderben stürzen, oder Gesinnungen äußern, wie jener bey dem Terenz, der sich einbildete, er füge seinem armen Sohne doch in etwas weniger Unrecht zu, wenn er sich selbst elend mache *); so muß man nicht glauben, daß sie sich deswegen im Ernste gram und feind sind. Bald ist es Schmerz, bald Leidenschaft, bald der Zorn, der die Menschen treibt und drängt: und wenn sie sich nun auch mit Wissen und Willen ins Unglück stürzen, so glauben sie immer noch auf diesem Wege ihr Bestes zu befördern. Sie sagen in vollem Ernste, wie jener: *Mir ists so recht: mach du's, wie dirs behagt.* Ein Mensch, der sich gleichsam den Krieg selbst angekündigt hätte, müßte sich ja wünschen, Tag und Nacht am Kreuze zu hängen oder auf der Folter zu liegen: er dürfte sich auch nie

*) Menedemus in Heautont. I, I. 95.

selbst deshalb anklagen, daß er schlecht für seinen Vorthail gesorgt habe. Denn wer sich diesen Vorwurf macht, der ist für sich interessirt, und liebt sich. So oft man also von jemandem hört, daß er sich selbst mishandle, daß er sich gram und feind sey, daß er seine Existenz hasse, so denke man nur, daß diesem Betragen irgend eine Ursache zum Grunde liegt, die am Ende doch mit der natürlichen Selbstliebe des Menschen zusammenhängt.

Doch nicht genug, daß niemand sich selbst hasset: man kann sich auch überzeugen, daß es keinem Menschen gleichgültig sey, in welchem Zustande er sich befinde. Der Mensch müßte aller Begehrungsfähigkeit beraubt seyn, wenn er die verschiedenen Beschaffenheiten seines eigenen innern Zustandes mit derselben Gleichgültigkeit schätzen könnte, womit er oft unter zwey sich durch nichts vorzüglich auszeichnenden Gegenständen zu wählen pflegt.

(II) Es würde auch höchst abgeschmackt seyn, wenn man sagen wollte, jeder Mensch nehme bey seiner Selbstliebe immer mehr auf irgend einen Gegenstand auſser sich, als auf sich selbst, Rücksicht. Wenn so etwas in Beziehung auf Freundschaft, oder auf Pflichtenausübung, oder auf Tugend behauptet wird, so weiß man allenfalls, was man sich dabey denken soll. Allein es läßt sich nicht denken, daß der Mensch um irgend einer andern Sache willen, z. B. um sinnlichen Genusses willen, sich selbst lieben sollte. Es ist gerade umgekehrt: wir suchen einen solchen Genuß, weil wir uns selbst lieben: aber wir lieben uns nicht um dieses Genusses willen.

Daß jeder Mensch sich selbst liebe, daß er sich mit einer Art von Heftigkeit und Leidenschaft liebe, leuchtet auch aus seinem Abscheu vor dem Tode sehr deutlich ein. Wo ist der Mensch, dem nicht bey herannahendem Tode

das Blut in Adern stockt, und sich verfärbt?

Es ist freylich fehlerhaft, der Auflösung seiner Natur mit einem solchen Grade von Furcht entgegen zu sehn: so wie auch die Furcht vor dem Schmerze denselben Tadel verdient. Allein weil doch alle Menschen diese Empfindungen äussern, so ist das ein hinlänglicher Beweis, daß der Abscheu gegen Zerstörung und Vernichtung natürlich ist. Und weil manche Menschen diesen Abscheu auf eine fehlerhafte Art übertreiben, so läßt sich daraus schließen, daß in der Natur eine gewisse Grundlage dieser Empfindungen vorhanden seyn müsse, weil sonst jene Übertreibung nicht würde Statt finden können. Ich bringe hier nicht einmal jene Classe von Furchtsamen in Anschlag, die den Tod deswegen scheuen, weil sie ihre irdischen Güter verlassen müssen, oder weil ihnen vor gewissen Schreckbildern der Unterwelt bange ist, oder weil sie einen schmerzhaften Tod befürchten. Selbst unsere Kleinen, denen von alle dem nichts in den Sinn kommt, zittern und

beben oft, wenn man ihnen nur im Scherze droht, daß man sie irgendwo herunter stürzen wolle. Auch das unvernünftige Thier, dem, wie Pacuvius sagt,

*der weise Sinn, sich vorzusehen,
mangelt,*

sträubt sich gegen die Anstalten, die man zu seinem Tode macht. Ist es selbst bey dem vollendeten Weisen anders? Sey er auf seinen Tod so gefaßt als möglich: der Gedanke, daß er die Seinigen verlassen, daß er auf den Genuß des Lebens Verzicht thun muß, wird ihn immer erschüttern.

Ganz vorzüglich erhellet aber diese Wirksamkeit der Natur, wenn man bemerkt, daß viele Menschen aus Liebe zum Leben sich die äußerste Dürftigkeit gefallen lassen, daß die abgelebtesten Greise bey der Annäherung des Todes zagen, und oft keine geringere Gedult beweisen, als wir sie in unsern Tragödien den Philoctet beweisen sehn, der im Gefühl der unerträglichsten

Schmerzen sich doch noch mit Vögelschießen sein Leben fristete.

*Selbst schwach und matt schoß er
die schnellen Flieger,*

*Und flocht von ihren Federn sich
ein Kleid,*

wie Attius sagt.

Ich darf nicht blos von Menschen und Thieren sprechen: ich kann mich auch auf Bäume und Pflanzen berufen, die beynahe dieselbe Anlage zur Selbsterhaltung haben: es sey nun, daß ihnen eine höhere Ursache diese Einrichtung gegeben hat, — und das ist immer die Meinung der einsichtvollsten Philosophen gewesen, — oder daß sie ein Werk des Zufalls ist. Genug wir sehen, daß alle Erzeugnisse der Erde mittelst ihres Stammes und ihrer Wurzeln wachsen und gedeihen, was bey den Thieren durch Vertheilung von Sinnes- und Empfindungs-Organen, und durch ein gewisses Einverständniß der Gliedmaßen unter einander bewerkstel-

ligt wird. Ich pflichte denen bey, die alle diese Erscheinungen aus dem Einflusse der wirkenden Natur erklären: denn ohne diesen Einfluß könnten sie gar nicht Statt finden: indessen lasse ich auch andern, die das nicht glauben, ihre Meinung: nur das mögen sie sich merken, daß ich, wenn ich von der Natur des Menschen spreche, den Menschen selbst darunter verstehe, weil das im Grunde einerley ist. Der Mensch würde eher seine innigsten Überzeugungen verdammen, als das Streben nach allem, was ihm seinen Wohlstand befördert, verleugnen können. Mit Recht haben daher die gründlichsten Philosophen die erste Quelle des höchsten Gutes in der Natur aufgesucht. Mit Recht haben sie behauptet, jenes Streben nach dem Genusse alles dessen, was den Zwecken und Absichten der Natur gemäß ist, sey allen Menschen natürlich, und stehe mit ihrer eben so natürlichen Selbstliebe in genauer Verbindung.

(12) Dafs jeder Mensch sich von Natur selbst liebe, ist aus dem bisher gesagten wohl hinlänglich einleuchtend. Es ist nun die Frage zu beantworten, was unter der Natur des Menschen zu verstehen sey. Bekanntermassen besteht der Mensch aus Leib und Seele, und diese behauptet vor jenen bey weitem den Vorzug. Der menschliche Körper hat ferner eine Gestalt, die sich vor allen andern thierischen Körpern durch Schönheit und Würde auszeichnet. Die Seele ist nicht nur mit Empfindung und Bewußtseyn ausgestattet, sondern auch mit einer Vernunft begabt, die über den gesammten Menschen das Regiment führt, und einen Inbegriff der vortreflichsten Fähigkeiten zu geistiger Einsicht, zu aller wissenschaftlichen Erkenntniß und zu jeder Tugendäufserung ausmacht. Die Vorzüge des Körpers sind weder so bedeutend und wichtig, noch so schwer zu beurtheilen, wie die Eigenschaften der Seele: ich will also von dem Leichtern zuerst sprechen,

Alle Theile unsers Körpers, seine ganze Bildung, Gestalt und Gröfse sind augenscheinlich nach bestimmten Natur-Zwecken eingerichtet, und dies ist auch ohne Zweifel der Fall bey der Stirn, den Augen, den Ohren, und den übrigen Theilen, die dem Menschen eigenthümlich sind. Diese Theile müssen aber alle gesund seyn; müssen die ihnen von der Natur angewiesene Wirkbarkeit und Brauchbarkeit haben: es darf an ihnen nichts fehlen, nichts krank oder gelähmt seyn: denn so will es die Natur. Der Körper ist zu gewissen Stellungen und Bewegungen eingerichtet, die mit den Endzwecken der Natur genau zusammen stimmen. Wollte nun jemand diese natürliche Beschaffenheit des Körpers durch Verdrehungen, Verkrüppelungen, oder durch häßliche Stellungen und Bewegungen aufheben, wie wenn er z. B. auf den Händen, oder nicht vorwärts hin, sondern rückwärts gieng, so würde ein solcher Mensch dadurch Abscheu und Haß gegen sich,

gegen die ihm angewiesene Menschheit, und gegen die Natur selbst verrathen. Gewisse Stellungen im Sitzen, gewisse wendungsvolle und gezierte Bewegungen des Körpers, wie man sie gewöhnlich bey wollüstigen Gecken, oder sonst verzärtelten Personen findet, sind daher ganz naturwidrig. Denn obgleich diese Äußerungen im Grunde von Gebrechen der Seele herrühren, so wird doch dadurch die Verunstaltung der natürlichen Menschheit am Körper sichtbar. Im Gegentheile kann man von gewissen anspruchslosen und anständigen Haltungen und Bewegungen des Körpers sagen, daß sie der Natur vollkommen angemessen sind.

Die Seele muß nicht nur in dem Menschen existiren, sondern auch in allen ihren Bestandtheilen tüchtig und vollkommen seyn, und alle ihr wesentliche Fähigkeiten haben. So hat auch jeder Sinn seine eigenthümliche Vollkommenheit, welche darinne besteht, daß er durch nichts gehindert werde,

alle Eindrücke von sinnlichen Gegenständen mit gehöriger Schnelligkeit und Leichtigkeit aufzufassen.

(13) Die Seele, und besonders ihr vornehmster Bestandtheil, der sich durch Denkkraft und Vernunft äußert, besitzt mehrere Eigenschaften, wovon sich zwey Gattungen vorzüglich auszeichnen. Die eine Gattung besteht aus solchen Fähigkeiten, die ihr von der Natur angewiesen sind, und unwillkührliche genannt werden: die andere aus solchen, die mehr von dem Willen des Menschen abhängen. Diese heißen eigentlich Tugenden, und geben der menschlichen Seele ihre höchste Vortreflichkeit. Zu der erstern Classe gehört Gelehrigkeit, Gedächtniskraft, und was sonst noch unter der allgemeinen Benennung des Genies begriffen wird: daher man auch Menschen von diesen Fähigkeiten, Genies oder gute Köpfe nennt. Die zweyte Classe begreift jene hohen und ächten Tugenden des Menschen, die man freye willkührliche nennt, als Weisheit, Mä-

sigkeit, Herzhaftigkeit, Gerechtigkeit, und ähnliche Äußerungen freyer Sittlichkeit.

Dies wären denn einige summarische Bemerkungen über Körper und Seele. Jenem und dieser hat die Natur ihre Absichten und Forderungen gleichsam angebildet und eingepägt. Da wir uns nun von Natur lieben, und unsern Körper sowohl als unsere Seele so vollkommen als möglich wünschen, so folgt daraus unwidersprechlich, daß uns diese Vollkommenheiten an sich selbst lieb sind, und daß in ihnen der wichtigste Stoff unserer Glückseligkeit liegt. Denn wem die Fortdauer seiner Existenz und seines Wohlstandes am Herzen liegt, dem müssen nothwendig auch die Bestandtheile seines Wesens lieb und werth seyn; und sie müssen ihm um so viel werther seyn, je vollkommener und vortreflicher sie sind. Denn das Leben kann nur dann für den Menschen einen großen Werth haben, wenn er die Vorzüge seiner Seele und seines Kör-

pers in einem vollkommenen Grade genießt. Dieser Genuß muß nun nothwendig das höchste Gut ausmachen: denn es soll etwas seyn, was unter allen begehrenswürdigen Dingen den obersten Rang behauptet. Da also der Mensch sich um seiner selbst willen liebt, so ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß er auch die Bestandtheile seines Körpers und seiner Seele, nebst allen ihren Eigenschaften und Vorzügen, um ihrer selbst willen schätzen und zu besitzen wünschen werde. Und hieraus läßt sich sehr leicht der Schluß machen, daß von den Eigenschaften unseres Wesens diejenigen die begehrenswürdigsten sind, die den größten Werth haben, und daß die Vorzüge desjenigen Theils unseres Wesens, der uns um seines eigenthümlichen Werthes willen schätzbar ist, unseres Bestrebens nach ihrem Besitze am würdigsten sind. Daher haben die geistigen Fähigkeiten den Rang vor den körperlichen Vorzügen, und von den erstern sind wieder die freyen mehr

werth, als die unwillkührlichen. Das sind diejenigen, die in einem vorzüglichen Verstande Tugenden genannt werden, und um deswillen einen so großen Werth haben, weil sie Produkte des vernünftigen, das heist, des göttlichsten Theils unseres Wesens sind. Bey allen andern Geschöpfen, die die Natur ebenfalls hervorbringt und gedeihen läßt, die aber in ihrem Wesen entweder gar nichts Seelenartiges haben, oder doch nicht viel besser daran sind, gehört das höchste Gut blos dem Körper an. So ist es z. B. bey den Schweinen; und es war daher kein übler Einfall, daß einer sagte, bey diesem Thiere vertrete die Seele die Stelle des Salzes, wodurch es vor der Fäulniß bewahrt würde.

(14) Es gibt indessen auch Thiere, bey welchen etwas Tugendartiges Statt findet. Der Löwe, der Hund, das Pferd äußern nicht blos die körperliche Lebens- und Bewegkraft, wie etwa das Schwein, sondern wir bemerken an ihnen

auch eine gewisse Gattung von Seelenfähigkeit. Bey dem Menschen hingegen ist die Seele der herrschende Theil seines Wesens: und in diesem zeichnet sich die Vernunft, die Quelle der Tugend, aus. Denn Tugend ist nichts anders als vollendete Vernunft.

Selbst bey Pflanzen und Bäumen findet eine Erziehung und Vervollkommung Statt, die der Erziehung und Vervollkommung lebendiger Geschöpfe nicht ganz unähnlich ist. Daher sagen wir vom Weinstocke, daß er lebt, und abstirbt: wir sagen, dieser Baum ist jung, dieser ist alt; der hat Leben, der wird alt. Es ist also sehr begreiflich, daß auch diese Erdgewächse so gut, wie die lebendigen Geschöpfe, einen naturgemäßen, oder naturwidrigen Zustand haben: und daß es zur Beförderung ihres Wachsthums und Gedeihens eine methodische Wissenschaft gibt, von welcher der Gärtner Gebrauch macht, wenn er seine Bäume oder Weinstöcke ausschneidet, beschneidet, in die Höhe

zieht, anbindet und anpfählt, damit sie den ihnen von der Natur angewiesenen Weg nehmen können. Diese Behandlung und Pflege würde der Weinstock, wenn er reden könnte, gewiß selbst für die ihm angemessenste erkennen. Freylich kommt ihm alles, was sein Wachstum und Gedeihen befördert, nur von außen her. Denn in sich hat er bey weitem nicht Kraft genug, sich in den bestmöglichen Zustand zu versetzen. Dies muß die Pflege des Winzers thun. Gesetzt nun aber, der Weinstock gelangte nach und nach zu Sinnen und Empfindung, zu einer Art von Begehrungsvermögen, zu der Fähigkeit, sich selbst in Thätigkeit zu setzen, was würde er dann thun? Doch wohl aus eignen Antriebe das alles besorgen, wofür erst der Winzer gesorgt hatte? Ganz gewiß würde er sichs doch auch angelegen seyn lassen, seine Sinne, und deren Begehrungsfähigkeit, sammt seinen übrigen Bestandtheilen und Gliedmaßen, in gutem gesundem Zustande zu erhalten?

Allerdings; der Weinstock würde alles das, was ihm von jeher eigen gewesen war, an die neuerdings hinzugekommenen Besitzungen anschließen; er würde aber doch nicht denselben Endzweck zu erreichen trachten, worauf vorher sein Winzer hingearbeitet hatte, sondern er würde nun seiner später hinzugekommenen Natureinrichtung gemäß leben wollen. Das höchste Gut, wornach er jetzt strebte, würde mit dem im vorigen Zustande gewünschten Gute zwar Ähnlichkeit haben, aber doch nicht ganz dasselbe seyn. Denn er würde jetzt nicht mehr das höchste Gut einer Pflanze, sondern das höchste Ziel eines Thieres zu erreichen suchen. Und gesetzt nun, dieser Weinstock würde neben seiner thierischen Natur auch noch mit einer menschlichen Seele ausgestattet; müßte er nicht auf den Bestand und die Fortdauer seiner ältesten Besitzungen halten? müßten ihm gleichwohl nicht die später hinzugekommenen noch schätzbarer seyn? müßte er nicht die wichtigste

Geistesfähigkeit auch am höchsten schätzen? und muß nicht diese höchste Vollendung der Natur, wozu sie durch die kostbarsten aller Eigenschaften, durch Verstand und Vernunft gelangt ist, das höchste Gut ausmachen?

Auf so vielen Stufen wird also der einzige und letzte Gegenstand unsers Bestrebens von der niedrigen Schwelle der ersten Naturbedürfnisse an bis zu seiner höchsten Höhe hinauf geläutert, welche denn am Ende in der Verbindung einer vollkommen ausgebildeten Seele mit einem vollkommen gesunden Körper besteht.

(15) Das wäre also die Beschaffenheit und der Gang der Natur. Könnte jeder Mensch, gleich bey seiner Entstehung, diese Natur im Ganzen und im Einzelnen übersehen und ihre Absichten beurtheilen, das höchste Gut, wornach er zu streben habe, würde ihm augenblicklich in die Augen fallen: er würde hier niemals irre gehen können. So aber ist uns die Natur im Anfange

unseres Daseyns gänzlich verborgen, so daß wir uns weder von ihrer Beschaffenheit, noch von ihren Zwecken einen Begriff machen können. Erst mit zunehmenden Jahren fangen wir nach und nach, oder vielmehr ziemlich spät an, unserer selbst bewußt zu werden. Anfangs sind uns also auch die Forderungen unserer eigenen Natur unbekannt, und nur der erste Trieb zur Selbsterhaltung ist in uns geschäftig. Sobald wir aber nach und nach gewahr werden, wer wir sind, und worinn wir uns von andern Geschöpfen unterscheiden, so fangen wir an die Bestimmung und Absicht der Natur zu erfüllen.

So ists gerade auch bey den Thieren. Erst liegen sie an dem Flecke, wo sie zur Welt gekommen sind, ganz unbeweglich da. Bald darauf setzt sie ihr innerer Instinkt in Bewegung. Die Schlange fängt an fortzukriechen: die junge Ente schwimmt, die Lerche fliegt auf, der junge Stier braucht seine Hörner, die Biene ihren Stachel: kurz, je-

des Thier befolgt in seiner ganzen künftigen Existenz die Anweisungen der Natur.

Mit dem Menschen geht es auf eine ähnliche Weise zu. Die neugebohrnen Kinder liegen anfangs ohne merkliche Spuren von Geist und Empfindung da. So wie sie nach und nach etwas derb werden, äußert sich Seele und Empfindung bey ihnen: sie geben sich Mühe, auf den Füßen zu stehen: sie brauchen die Hände, sie lernen die Personen kennen, die sie pflegen und warten. In der Folge finden sie ein Behagen an ihres Gleichen, sie mischen sich mit Lust in ihre Gesellschaft, fangen an mit einander zu spielen, hören gern Märchen erzählen: sie fühlen sich geneigt, das, was sie überflüssig haben, mit andern zu theilen: sie fangen an auf das, was im Hause vorgeht, aufmerksam zu werden, über eine Sache nachzudenken, etwas zu lernen. Sie wollen wissen, wie der und jener, den sie zu Gesichte bekommen, heißt. Wenn sie bey ihren

gemeinschaftlichen Wettspielen den Sieg davon tragen; so äußern sie eine große Freude darüber; und werden im Gegentheil niedergeschlagen und verdrüsslich, wenn sie den Kürzern ziehen müssen.

Jede dieser Anlagen hat ihre bestimmte Absicht. Die ganze natürliche Einrichtung des Menschen ist von der Art, daß man sieht, er ist für den Besitz der höchsten sittlichen Vollkommenheit geschaffen. Daher finden schon Kinder an Beyspielen von Sittlichkeit und Tugend, wovon bereits die Keime in ihnen liegen, so viel Interesse, ohne Anleitung dazu empfangen zu haben. Aus schwachen Umrissen, die die Natur gezeichnet hat, entwickelt sich nach und nach so zu sagen ein vollendetes Gemälde der Tugend.

Der Mensch hat von Natur gewisse Grundtriebe zur Thätigkeit, zum Wohlwollen gegen seines Gleichen, zur Milde, zur Dankbarkeit. Er fühlt Achtung gegen Kenntnisse, Einsichten und Edel-

muth, und Abneigung gegen die entgegengesetzten Mängel. Nicht ohne Ursache sind also jene Funken, die ich vorher erwähnte, schon in die Seele des Kindes gelegt. An ihnen soll sich das Licht der Vernunft entzünden, und unter dieser ihrer Anleitung soll der Mensch zur höchsten Bestimmung seiner Natur gelangen. Denn, wie gesagt, dem schwachen Verstande des zarten Kindes erscheint die Natur nur im Schleyer. Kommt aber nach und nach die Seele zu Kräften, dann wird der Mensch die Wirksamkeit der Natur gewahr, die jedoch bey diesem Anfange nicht stehen bleibt, sondern sich immer weiter und ausgebreiteter äußert.

(16) Es ist demnach durchaus nöthig, daß wir uns mit der Natur und ihren Forderungen und Endzwecken genau bekannt machen. Denn sonst können wir uns nicht selbst kennen lernen; eine Maxime, die man von jeher für zu wichtig hielt, um sie der Erfindung eines menschlichen Verstandes zu-

zutrauen. Man hielt sie für die unmittelbare Lehre einer Gottheit. Wenn also der Pythische Apollo will, wir sollen uns selbst kennen lernen, so besteht diese Kenntniß darinn, daß wir die Bestimmung unseres Körpers und unserer Seele kennen lernen, und im Genusse der vorzüglichsten Eigenschaften von beyden glücklich leben. Da aber schon unsere erste natürliche Begierde auf den Besitz des vollkommensten Zustandes von Leib und Seele gerichtet ist, so ist man berechtigt anzunehmen, daß die Erlangung dieses gewünschten Besitzes der letzte Zweck der Natur, und also das höchste Gut sey. Und dieses Gut muß nothwendig in seinem ganzen Umfange und um sein selbst willen der Gegenstand unseres Bestrebens seyn, da bewiesen worden ist, daß es auch dessen einzelne Bestandtheile um ihrer selbst willen sind.

Sollte jemand in meiner Classification der körperlichen Vorzüge das Epikurische Wohlgefühl vermissen, so muß

ich die Untersuchung dieses Punktes auf eine andere Zeit verschieben. Ob dieses Wohlgefühl mit zu den sogenannten ersten Naturbedürfnissen gehöre oder nicht, ist für die gegenwärtige Untersuchung ganz gleichgültig. Denn wenn es, wie ich wenigstens glaube, kein Naturgut ist, so habe ich recht daran gethan, daß ich es nicht mit erwähnte. Gesetzt aber auch, es gehörte, nach der Meinung gewisser Philosophen, in diese Classe, so kann das in meiner Idee vom höchsten Gute nichts ändern. Die ganze Summe unserer festgesetzten Naturgüter würde dadurch nur um einen unbedeutenden körperlichen Vortheil vermehrt; und so ein Zusatz kann in dem bereits dargelegten Systeme vom höchsten Gute keine Abänderung veranlassen.

(17) Bis hieher bin ich bey der Untersuchung über das höchste Gut von den ersten Forderungen und Bestimmungen der Natur ausgegangen. Jetzt will ich einen andern Weg gehn. Ich

will zeigen, daß wir die Vollkommenheit unseres gesammten Wesens, in Hinsicht auf Leib und Seele, nicht bloß aus angebohrner Selbstliebe, sondern auch deswegen und zwar ganz uneigennützig suchen, weil wir von der Natur angewiesen sind, jeden Vorzug unserer körperlichen und geistigen Beschaffenheit um des ihm eigenthümlichen innern Werthes willen zu schätzen.

Um mit dem Körper den Anfang zu machen, suchen die Menschen nicht jede Unregelmäßigkeit, jedes Gebrechen, jeden Fehler an ihren Gliedmaßen sorgfältig zu verbergen? Geben sie sich nicht alle ersinnliche Mühe, jede körperliche Unvollkommenheit entweder ganz zu verstecken, oder doch so unmerklich als möglich zu machen? Unterziehen sie sich nicht oft deshalb den schmerzhaftesten Heilungs-Anstalten? Und gesetzt auch, die Brauchbarkeit ihrer Gliedmaßen würde dadurch nicht befördert, sondern wohl noch vermindert: wenn sie nur eine natür-

lich scheinende Außenseite bekommen. Jeder Mensch liebt einmal sein ganzes von der Natur bestimmtes Ich, und zwar um keines äußern Vortheils, sondern um sein selbst willen: dieselbe Liebe also, die er gegen das Ganze hegt, muß er auch nothwendig gegen jeden einzelnen Theil desselben ausüben.

Es gibt Bewegungen und Stellungen des Körpers, die uns die Natur selbst durch eine besondere innere Billigung empfiehlt. In der Art, wie einer geht oder sitzt, in den Falten, worin ein Mensch sein Gesicht legt, in seinem ganzen Mienenspiele liegt immer etwas, was uns entweder das Edle, oder das Uedle in seinem Charakter ankündigt. Fühlen wir nicht einen gewissen Widerwillen gegen Personen, die durch ihren Gang und äußeres Betragen beweisen, daß sie die Gesetze und Einrichtungen der Natur keiner Rücksicht würdigen? Da nun der Mensch jene körperlichen Entstellungen misbilligt, sollte man nicht

berechtigt seyn, auch körperliche Schönheit für eine um ihrer selbst willen begehrenswürdige Eigenschaft zu halten? Wenn wir annehmen, daß körperliche Mängel und Gebrechen um ihrer selbst willen und als solche zu fliehen sind, muß uns da nicht noch weit mehr eine anständige Körper - Gestalt um ihrer selbst willen schätzbar und wünschenswerth seyn? Warum sollten wir uns nicht die schönern Bewegungen und Stellungen des Körpers eigen zu machen suchen, da uns ja die häßlichen mißfallen? Und eben so werden wir Gesundheit, Kräfte, Schmerzlosigkeit, nicht nur um des angenehmen Genusses willen, den sie uns gewähren, sondern auch um ihrer selbst willen schätzen, und sie uns wünschen. Die Natur will an allen ihren Theilen befriedigt und vollkommen seyn. Sie strebt also auch nach einem Zustande des Körpers, der ihren Endwecken und Absichten am angemessensten ist. Diese Absichten werden aber gestört, so bald

der Körper entweder Schmerzen hat, oder so bald es ihm an Gesundheit, oder an Kräften fehlt.

(18) Betrachten wir nun die Eigenschaften unseres geistigen Wesens. Diese sind bey weitem glänzender: und je mehr sie das sind, desto verständlicher belehren sie uns über die Absichten der Natur.

Wir haben eine angebohrne Wifsbegierde, deren Stärke uns keinen Zweifel übrig läßt, daß sie von einem auf keinen sinnlichen Genuß oder Vortheil berechneten Triebe der Natur herrührt. Wir sehen das gleich bey den Kindern. Keine Schläge sind im Stande, sie von Beschauungen und Nachforschungen abzubringen. Sie kommen augenblicklich wieder dahin zurück, und freuen sich ihrer erlangten Kenntnisse. Wie gern erzählen sie nicht! wie sind sie nicht auf öffentliche Aufzüge, auf Schauspiele und ähnliche Nahrung für die Neugier-

de erpicht! Sie leiden oft Hunger und Durst darüber.

Personen, die an Künsten und Wissenschaften Geschmack finden, nehmen oft aus bloßem Enthusiasmus für geistige Unterhaltung weder auf ihre Gesundheit, noch auf ihre häuslichen Verhältnisse Rücksicht. Sie unterziehen sich allen möglichen Beschwerden, und opfern dem Vergnügen zu lernen oft ihre ganze Ruhe und Bequemlichkeit auf. Homer scheint mir bey seiner den Gesang der Sirenen betreffenden Dichtung etwas ähnliches im Sinne gehabt zu haben. Es scheint weder der Reitz ihrer Stimmen, noch die Neuheit oder die angenehme Abwechselung ihres Gesanges gewesen zu seyn, was die Vorbeyreisenden fesselte: die Sirenen versprachen Belehrung und Kenntnisse; und es geschahe also blos aus Wißbegierde, daß die Reisenden bey ihren Felsenwohnungen verweilten. Dazu laden sie wenigstens den Ulysses ein.

Ich setze die Homerische Stelle übersetzt her.

Lenkest du dein Fahrzeug, Ulyss,
du Stolz der Argiven,

Nicht herüber zu uns, um unsern
Gesang zu vernehmen?

Nie durchstrich jemals ein Sterbli-
cher diese Gewässer,

Ohne vorher den süßen Tönen be-
wundernd zu horchen,

Und, war dann sein Herz mit Lehren
der Weisheit gesättigt,

Weiser an den vaterländischen Kü-
sten zu landen.

Wir sind wohl bekannt mit dem
schweren blutigen Kampfe,

Den das Verhängniß die Grajen einst
mit Troja bestehn liefs.

Wir sind kundig aller Dinge im
Kreise der Schöpfung.

Homer sahe wohl, daß diese Dichtung abgeschmackt seyn würde, wenn sie einen Mann wie Ulysses von dem bloßen Klingklang eines Gesanges gefesselt wer-

den liefs. Er liefs also den Sirenen Weisheit versprechen: und die konnte wohl ein so weisheitsliebender Mann dem Anblicke seines Vaterlandes vorziehen. Alles ohne Unterschied wissen wollen, ist freylich nur die Sache des Neugierigen: der wahrhaft grofse Mann beschäftigt sich nur mit Betrachtung grofser Gegenstände, und gewinnt dadurch Neigung für Wissenschaft selbst. (19) Archimedes wurde über den mathematischen Zeichnungen, die er in seinen Sand machte, gar nicht gewahr, daß der Feind Stadt und Land in Besitz genommen hatte. Welch ein Enthusiasmus für die Wissenschaft muß diesen Mann nicht beseelt haben! Mit welcher Anstrengung des Geistes studirte Aristoxenus die Musik, oder Aristophanes noch bis in das späteste Alter Sprachen und schöne Wissenschaften! Und wie grofs muß die Wilsbegierde gewesen seyn, die einen Pythagoras, einen Plato, einen Democrit veranlafste, die entferntesten Länder zu be-

reisen! Wen solche Erfahrungen nicht überzeugen, der hat gewiß nie an wissenschaftlichen Gegenständen Geschmack gefunden. Und wenn gewisse Philosophen behaupten, jene wissenschaftlichen Beschäftigungen wären bloß um deswillen so beliebt, weil sie dem Geiste angenehme Empfindungen gewähren, so bedenken die Herren nicht, daß der Fall gerade umgekehrt ist, und daß Wissenschaft eben deswegen ein Gegenstand unseres uneigennützigsten Bestrebens seyn muß, weil sie uns auch ohne Hinsicht auf Nutzen, ja selbst bey Aussichten auf mancherley Beschwerlichkeiten, und also bloß als Wissenschaft interessirt.

Doch wozu verlieren wir über so bekannte Dinge noch ein Wort. Wir dürfen ja nur auf uns selbst Achtung geben. Was empfinden wir, wenn wir den Lauf der Gestirne oder ähnliche Erscheinungen am Himmel betrachten, und in manche Geheimnisse der Natur eindringen? warum ist uns die Geschichte

so angenehm? warum geben wir uns so viel Mühe, sie oft in ihrem ersten Keime aufzusuchen, bemerkte Lücken darin auszufüllen, oder eine angefangene Untersuchung fortzusetzen? Ich weiß zwar sehr wohl, daß beym Studium der Geschichte nicht nur Vergnügen, sondern auch Nutzen Statt findet. Aber warum lesen wir so gern erdichtete Erzählungen, aus denen weiter gar kein Nutzen gezogen werden kann? Warum finden wir Interesse daran, von merkwürdigen Menschen die Nahmen, ihre Eltern, ihren Geburtsort, und noch überdies manche ganz unbedeutende Umstände zu wissen? Woher kommt es, daß Leute von der niedrigsten Extraction, Menschen, die nie Hoffnung haben können, irgend eine bedeutende Rolle in der Welt zu spielen, Handwerker und Tagelöhner, an Historien so viel Gefallen haben? Warum sind besonders ganz alte Leute, die dem praktischen Leben gänzlich entsagt haben, so begierig darauf, von merkwür-

digen Welthändeln etwas zu lesen, oder erzählen zu hören?

Aus allen diesen ist einleuchtend, daß jenes empfehlende Etwas, das uns zum Lernen und zum Wissen geneigt macht, in den Gegenständen unseres Wissens und Lernens selbst liege. Wenn die alten Philosophen zeigen wollen, wie in ihrem erdichteten Himmel auf Erden, das wahre Naturleben des Weisen und Tugendhaften beschaffen sey, so lassen sie ihn sich aller Geschäfte und Sorgen ent schlagen, lassen ihn weder an Befriedigung von Bedürfnissen, noch an Anstalten zum Lebensgenuß denken, sondern seine ganze Zeit mit Nachdenken, mit Lernen, und mit Betrachtung der Natur zubringen.

Unserer Erfahrung zu Folge, geben diese Beschäftigungen nicht nur dem Glücklichen eine angenehme Unterhaltung, sondern sie gewähren auch Trost und Erleichterung im Leiden. Mancher, der dem Feinde oder Tyrannen in die Hände gefallen war: mancher,

der im Gefängnisse, im Exilium schmachtete, hat im Studium der Wissenschaften Linderung seines Kammers gefunden. Demetrius Phalereus, der erste Bürger im Atheniensischen Staate, flüchtete sich, da man ihn unverdienter Weise aus seinem Vaterlande verstieß, zum König Ptolemäus nach Alexandrien. Er war ein Schüler von Theophrast, und vorzüglich stark in der Philosophie, zu deren Empfehlung ich jetzt spreche. Er schrieb daher in jener traurigen Muße manches treffliche Buch, nicht um selbst Nutzen davon zu ziehen, denn der war für ihn verlohren, sondern weil er in dieser Geistesübung zugleich Nahrung für seinen Geist und für sein Herz fand. Der gelehrte Cn. Aufidius hat mir, nachdem er seine Augen verlohren hatte, mehr als einmal versichert, daß er für den Anblick des Tageslichtes sein ganzes Vermögen hingeben wolle. Hätte der Schlaf nicht die Wirkung, daß er unserm Körper wieder neue Kräfte gibt, und den Beschwerden der

Arbeit Grenzen setzt, wir würden ihn zuverlässig für etwas widernatürliches halten, weil er uns Bewußtseyn, Empfindung und unsere ganze Thätigkeit raubt. Wir würden ganz und gar nichts dagegen haben, wenn unsere Natur entweder keine solche Erholung nöthig hätte, oder sich dieselbe auf einem andern Wege verschaffen könnte, da wir schon jetzt, um etwas zu Stande zu bringen, und unsere Kenntnisse zu vermehren, oft auf die widernatürlichste Weise ganze Nächte durchwachen.

(20) Für unsern angeborenen Trieb nach Thätigkeit, den wir uns um keinen Preiß gegen eine ununterbrochene Unthätigkeit zu vertauschen entschließen würden, spricht die Natur, wie in jedem Geschöpfe, so ganz besonders in dem Menschen mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die keinen Zweifel übrig läßt. Dies zeigt sich zunächst in den ersten Kinderjahren. Man findet es vielleicht übertrieben, daß ich mich schon wieder auf diesen Umstand be-

ruhe. Inzwischen gehen doch auch alle alte Philosophen, besonders die Akademiker, gern bis auf die Wiege zurück, weil sie da den Willen der Natur am leichtesten und deutlichsten wahrzunehmen glauben. Wir bemerken nemlich schon an kleinen Kindern, daß ihnen eine ganz unthätige Ruhe zuwider ist. So wie sie nach und nach fester werden, finden sie selbst an mühsamen und ermüdenden Spielen Gefallen, und können oft durch keine Schläge davon abgebracht werden. Dieser Geschmack an Thätigkeit wird mit zunehmenden Jahren immer stärker. Wir würden uns den Schlaf eines Endymions, wären wir auch der entzückendsten Träume dabey gewärtig, gar sehr verbitten: wir würden ihn wie unsern Tod betrachten. Selbst an den allerunthätigsten Menschen und den trägsten Müßiggängern bemerken wir doch immer etwas von geistiger und körperlicher Bewegsamkeit: sie sehen sich, wenn sie durch

nichts nothwendiges abgehalten werden, wenigstens nach dem Bretspiele, oder nach irgend einem andern Spiele um, oder wollen irgend einem Gespräche beywohnen. Fehlt es ihnen ganz an Geschmack für wissenschaftliche Beschäftigung, so suchen sie sich in irgend eine Versammlung mischen, in irgend einer Gesellschaft Platz nehmen zu können.

Man gebe gewissen Thieren, die man zu seinem Vergnügen im Käfig unterhält, so reichliches Futter, wie sie es im Zustande ihrer Freyheit nie haben würden: sie empfinden deswegen ihre Einsperrung nicht weniger lästig: sie sehnen sich noch immer nach der freyen Bewegung, die ihnen die Natur angewiesen hat.

Menschen von guten natürlichen Anlagen und Erziehung werden gewiß lieber gar nicht zu leben wünschen, als bey beständiger Unthätigkeit die ausgesuchteste Sinnlichkeit genießen wollen. Entweder sie treiben und hand-

thieren in der Einsamkeit irgend etwas für sich: oder sie übernehmen, wofern ihnen ein edleres Blut in den Adern fließt, eine Rolle im Staate, die ihnen Rang und Ehre gewährt, oder sie machen das Studium der Wissenschaften zu ihrer Hauptbeschäftigung. Und bey einer solchen Lebensart ist es ihnen gewiß nicht um Befriedigung sinnlicher Lüste zu thun; sie scheuen sogar keine Anstrengung, keine Beschwerlichkeit, keine schlaflosen Nächte: sie benutzen den vortreflichsten und wahrhaft göttlichen Theil ihres Wesens, die Fähigkeiten ihres Verstandes, ohne auf sinnlichen Genuß zu denken, und ohne sich den Beschwerlichkeiten der Arbeit zu entziehen. Immer sind sie entweder mit Betrachtung älterer Erfindungen, oder mit Ideen zu neuen Entdeckungen beschäftigt. Über diesen Beschäftigungen, deren sie nie überdrüssig werden, vergessen sie alles andere; es kommt bey ihnen kein kleinlicher, kein schlechter Gedanke auf. Die Reitze die-

ser Beschäftigungen sind so stark, daß man selbst Philosophen, die ihr höchstes Gut blos nach Eigennutz oder Sinnenlust bestimmen, demungeachtet über Untersuchungen und Forschungen im Reiche der Natur alt werden sieht.

(21) So viel ist also gewiß, daß wir von Natur zur Thätigkeit bestimmt sind. Von dieser Thätigkeit gibt es mehrere Gattungen, wichtigere, und unwichtigere, die von jenen verdunkelt werden. Die wichtigsten von allen, nach meinem Urtheil sowohl als nach dem Urtheile der Parthey, mit deren System wir uns jetzt beschäftigen, sind 1) die Betrachtung und Erkenntniß der überirdischen Dinge, und aller der Naturgeheimnisse, in welche unsere Vernunft einzudringen vermag: 2) die öffentliche Staatenverwaltung, oder die Wissenschaft, einen Staat mit Einsicht, mit Mäßigung, mit Unbefangenheit und Gerechtigkeit zu regieren, dann auch die Ausübung aller übrigen Tugenden und tugendhafter Handlungen, mit einem

Worte, der sittlichen Pflichtbefolgung. Zur Erkenntniß und Ausübung dieser Dinge gelangen wir an der Hand der Natur, immer auch erst in reifern Jahren. Denn alles ist bey seiner Entstehung klein, und wird nur durch allmähliges Fortschreiten gröfser. Das hat seinen guten Grund. Der Mensch ist in seinem frühesten Alter viel zu zart und schwach, um das Gute einzusehen, und handeln zu können. Die Fähigkeit zur Tugend und Glückseligkeit, den zwey würdigsten Gegenständen seines Bestrebens, zeigt sich spät, und noch später gelangt er zu einer deutlichen Erkenntniß ihres Wesens. *Wohl dem, sagt Plato vortreflich, dem es auch erst im Alter glückt, weise und vorurtheilsfrey zu werden.*

Wir haben uns über die ersten Forderungen der Natur zur Gnüge erklärt, und wollen nun die weit wichtigern Folgen derselben in nähere Betrachtung ziehen.

Die Natur ist bey der Bildung und Entwicklung des menschlichen Körpers folgendermaßen verfahren. Manches davon hat sie sogleich bey seiner Entstehung vollendet, manches erst mit zunehmenden Jahren ausgebildet, ohne dabey eben äußere und fremde Unterstützung zu Hülfe zu nehmen. Die Seele hat sie in Rücksicht ihrer gemeinsten Eigenschaften eben so vollkommen, wie den Körper, versehen. Denn sie hat ihr so viel Sinne gegeben, als sie zur Wahrnehmung der äußern Dinge nöthig hat, so daß sie zu ihrer vollkommenern Ausbildung keiner oder nur einer geringen Unterstützung bedarf. Allein das vorzüglichste und beste an dem ganzen Menschen, nur das hat sie ohne Hülfe gelassen. Zwar hat sie ihm eine Vernunft gegeben, die für jede Tugend empfänglich ist; sie hat in dieselbe zarte Keime von Ideen für die wichtigsten Gegenstände ihres Wissens gepflanzt; sie hat gleichsam ihren Unterricht angefangen, und

in ihr, so zu sagen, die ersten Elemente der Tugend entworfen. Allein die Tugend selbst hat sie nur angefangen, und weiter nichts.

Es ist also unsere Sache, das heisst, die Sache der philosophischen Kunst, von diesen erhaltenen Grundanlagen die Folgen ausfindig zu machen, bis wir auf das gewünschte Resultat kommen, dessen Gegenstand von weit grösserm Werthe, und an sich weit begehrenswerther ist, als die Sinne, oder die erwähnten körperlichen Vorzüge. Denn vor diesen hat jene vollendete Vernunftbildung so viel voraus, daß man sich den Abstand von beyden nicht weit genug denken kann. Nur der Tugend, und den ihr angemessenen Handlungen gebührt alle unsere Verehrung, Bewunderung und Bestrebung. Alles aber, was wir in diesem Geiste entweder denken oder thun, heisst mit einem Worte *sittlich vollkommen*: über dessen Begriff, Benennungen und innere Be-

schaffenheit wir uns hernach erklären werden.

(22) Jetzt wollen wir nur zeigen, daß diese sittlich guten Gesinnungen und Handlungen, auch ohne Beziehung auf unsere natürliche Selbstliebe, vermöge ihrer Natur und an sich unser höchstes Bestreben verdienen. Dies beweisen die Kinder, in welchen sich gleichsam die Natur spiegelt. Mit welcher Anstrengung wetteifern sie mit einander! wie hitzig ist ihr Weststreit selbst! wie ausgelassen freuet sich ihre siegende Parthey! wie schämt sich die überwundene! wie sehr scheuen sie jede Beschuldigung! wie willkommen ist ihnen das Lob! Welcher Beschwerlichkeiten unterziehen sie sich nicht, um ihren Gespielen den Rang abzulaufen! Wie treu ist ihnen ihr Gedächtniß für empfangene Wohlthaten! wie beeifern sie sich nicht, dankbar zu seyn! Und alles das zeigt sich bey jedem Kinde um so viel deutlicher, je besser bey ihm die Anlagen sind. Die Natur liefert in

ihnen gleichsam einen leichten Umriss von dem, was wir sittlich gut und vollkommen nennen. So weit geht es bey Kindern.

Betrachten wir nun das reifere Alter. Wo gibt es hier einen dergestalt ausgearteten Menschen, der weder für die Vortreflichkeit der Tugend, noch für die Schändlichkeit des Lasters Sinn und Gefühl hätte? Wer hafst nicht an der Jugend Üppigkeit und Ausschweifungen? Wer nimmt im Gegentheil, auch wenn er keinen Vortheil davon hat, nicht Sittsamkeit und Gesetztheit mit Vergnügen an ihr wahr? Wer verabscheut nicht einen Gallus Numitorius, den Verräther von Fregellä, trotz den Vortheilen, die unsere Republik davon zog? Wer verehrt nicht einen Codrus, den Retter Athens, oder die Töchter des Errechteus? Wem ist nicht der Name eines Tubulus ein Gräuel? wem nicht die Asche eines Aristides ehrwürdig? Sind wir uns nicht des angenehmsten Gefühls bewußt, wenn wir von Bey-

spielen der dankbarsten Zärtlichkeit, der Freundschaft und der Grosmuth hören oder lesen? Von uns, die wir zu allem, was groß und edel ist, geboren und erzogen sind, will ich gar nicht sprechen. Aber wie jauchzet im Theater die gemeinste rohste Menschenmenge auf, wenn der eine sagt:

Ich bin Orestes,

und dann der andere:

Nein, ich, ich bin der Orestes.

Oder wenn sich nun beyde gegen den betroffenen und unentschlossenen König erklären:

Nun so sterben beyde wir zusammen.

Erregt nicht diese Scene, so oft sie gegeben wird, die lauteste Bewunderung? Diese Gesinnungen erhalten von jedermann Lob und Beyfall, weil sich dabey nicht nur kein Eigennutz zeigt, sondern das gegebene Wort von beyden Partheyen selbst gegen ihren Vorthail gehalten wird. Solche Beyspiele liefert nicht allein die alte Dichterfabel, sondern auch die wahre Geschichte, und

besonders die unsrige, in Menge. Wir haben, zum Empfang der Idäischen Göttin, den edelsten Mann *) aus unsrer Mitte erwählt: wir haben Königen Vor- münder gesandt **): unsere Feldherren haben sich für das Vaterland aufgeopfert ***): unsere Consuls haben einen sich unsern Mauern als Feind nähernden König gewarnt, sich vor Vergiftung zu hüten †): in unserer Republik gab es einst eine Frau ††), die den Schimpf einer gewaltsamen Schändung durch einen freywilligen Tod tilgte, und einen Vater †††), der seine Tochter tödtete, um sie der Mishandlung eines Wollüsts- lings zu entreißen.

*) P. Cornel. Scipio Nasica. S. Liv. 29, 14. Valer. Max. 8, 15. 3.

**) M. Lepidus, dem König von Alexandrien.

***) z. B. die Decier, Vater, Sohn und Enkel.

†) wie C. Fabricius den König Pyrrhus. Vergl. Cic. de Offic. 1, 13. und 3, 22.

††) Lucretia. Vergl. B. 2. Cap. 20. und Valer. Max. 6, 1.

†††) Virginus. S. B. 2. Cap. 20. und Valer. Max. ebend.

Dergleichen Fälle sind unzählig. Wer sieht aber nicht ein, daß die Urheber solcher Handlungen, ohne die mindeste Rücksicht auf ihren Vortheil, bloß durch die Überzeugung, pflichtmässig und edel zu handeln, geleitet wurden, und daß auch wir, indem wir diesen Handlungen unsern Beyfall geben, durch nichts anders, als durch das Gefühl des Edlen und Guten geleitet werden?

(25) Aus diesen kurz erzählten That-
sachen, (die ich um deswillen nicht so
vollständig, als ich gekonnt hätte, auf-
geführt habe, weil die Sache selbst nicht
zweifelhaft ist,) folgt denn unwider-
sprechlich, daß alle Tugenden, und ins-
besondere jene sittliche Vollkommen-
heit, die aus ihnen entspringt, und an
ihnen unzertrennlich haftet, an sich be-
gehrenswerth sey.

Von der gesammten sittlichen Voll-
kommenheit aber, von welcher wir spre-
chen, gibt es keine vorzüglichere, und
sich weiter erstreckende Äußerung, als
die Verbindung der Menschen unter ein-

ander, der gemeinschaftliche und so zu sagen gleich vertheilte Genuß von Vortheilen, und jene allgemeine Menschenliebe. Sie entsteht zugleich mit der ersten Menschengeburt, wo die Eltern ihre Kinder zu lieben anfangen, und eine ganze Familie durch das Band der Ehe und der Fortpflanzung verknüpft wird. Dann breitet sie sich allmählig weiter nach außen durch Verwandschaften, Verschwägerungen, Freundschaftsverbindungen, Nachbarschaften aus; von da erstreckt sie sich auf Mitbürger, auf alle, die mit dem Staate in Bündniß und Freundschaftsverhältnissen stehen, und auf die gesammte Menschheit. Diese Gemüthseigenschaft, in so fern sie jedem das seine gewährt, und die erwähnte Verbindung der menschlichen Gesellschaft mit Uneigennützigkeit und Gleichheit erhält, heist Gerechtigkeit, unter welcher zugleich die liebevolle Ehrfurcht, die Rechtschaffenheit, Freygebigkeit, Wohlthätigkeit, Gefälligkeit, und ähnliche Gesinnungen, begriffen sind.

Alle diese Dinge gehören nun zwar eigentlich zur Gerechtigkeit, allein sie sind demungeachtet auch den übrigen Tugenden gemein. Denn da dem Menschen eine gewisse Neigung zu bürgerlicher Geselligkeit, und zu dem, was die Griechen πολιτικόν nennen, angeboren ist, so wird auch jede Tugendäußerung mit jener erwähnten auf Liebe und Verbindung gegründeten Gemeinschaft übereinstimmend seyn, und so wird hinwiederum die Gerechtigkeit in eben dem Grade diese Neigungen begünstigen, in welchem sie auf die Ausübung aller übrigen Tugenden Einfluß hat. Denn die Gerechtigkeit kann nur von einem ganz Tugendhaften vollkommen ausgeübt werden. Was nun von diesem ganzen innigen Tugendvereine gilt, das gilt auch von der sittlichen Vollkommenheit selbst. Denn diese Sittlichkeit ist entweder die Tugend selbst, oder eine mit Tugend verrichtete Handlung. Stimmt das Leben eines Menschen mit jenen Gesinnungen

und mit diesen Tugenden überein, so kann man es als recht, als sittlich gut, als selbstständig und naturgemäfs ansehen.

Indessen machen die Philosophen zwischen diesen Tugenden, ihrer innigen Verknüpfung ungeachtet, doch einen nicht ganz verwerflichen Unterschied. Denn obgleich diese Tugenden, wegen ihrer genauen Verbindung, einen steten gegenseitigen Einfluß auf einander haben, so hat doch jede derselben wieder ihren eigenen Wirkungskreis. Die Herzhaftigkeit zeigt sich besonders bey Beschwerlichkeiten und Gefahren: die Mäßigkeit bey Hintansezung des sinnlichen Genusses, die Weisheit bey der Wahl zwischen dem Guten und Bösen: die Gerechtigkeit dadurch, daß sie jedem das seine gibt und läßt.

Da also mit jeder Tugend eine gewisse Neigung verbunden ist, gleichsam aus sich heraus zu gehen, sich auch um andere Wesen zu bekümmern, und sich mit ihnen zu verbinden, so folgt hier-

aus, daß Freunde, Geschwister, Verwandte, Mitbürger, und die gesammte Menschengattung (denn wir nehmen nur eine menschliche Gesellschaft an) um ihrer selbst willen unsre Liebe und Werthschätzung verdiene.

Alles das gehört aber noch nicht zum höchsten Gute. Folglich gibt es zwey Gattungen von begehrenswürdigen Dingen. Die eine besteht nemlich in solchen, die das wahre höchste Gut wie durch einen Zusatz vollenden, und sich entweder auf die Seele oder auf den Körper beziehen. Die äußern Dinge, die weder der Seele noch dem Körper angehören, z. B. Freunde, Eltern, Kinder, Verwandte, Vaterland, sind zwar auch an sich schätzbar, allein sie gehören doch nicht in die Classe von jenen. Denn es würde kein Mensch jemals zu dem wahren höchsten Gute gelangen können, wenn alle jene Verhältnisse, die, bey allem ihrem Werthe, doch nur außer uns liegen, wesentlich zum höchsten Gute gehörten.

(24) Wie kann aber, werden Sie sagen, der Grundsatz wahr seyn, daß man alles in Beziehung auf das höchste Gut thun müsse, wenn die Verhältnisse der Freundschaft, der Verwandschaft, und die übrigen äußern Dinge nicht mit in dem höchsten Gute begriffen sind? Ich antworte, in so ferne, als wir diese äußern Verhältnisse durch solche Handlungen pflegen und unterhalten, von welchen jede aus einer besondern Tugend entspringt. Denn wer seinen Freund, seine Eltern ehrt, oder seinen Beruf erfüllt, der nützt eben um deswillen, weil jenes Benehmen und diese Berufserfüllung zu den guten Handlungen gehört, welchen Tugenden zum Grunde liegen. Der Weise und Tugendhafte geht diesen Dingen, gleichsam an der Hand der Natur, nach.

Weniger sittlich vollkommene Menschen, die jedoch mit ausgezeichneten Talenten versehen sind, werden oft durch den Ruhm gespornt, weil dieser auf seiner Außenseite eine gewisse Ähn-

lichkeit mit der Tugend hat. Erhielten diese Menschen von der wahren vollendeten Tugend selbst, dem einzigen würdigsten Gegenstande unsrer Hochachtung, eine genaue Kenntniß, wie innig würden sie sich dann erst freuen, da ihnen schon jener täuschende Schattenriß davon so viel Vergnügen macht? Welcher Wollüstling kann sich wohl bey dem Genusse von Lustgefühlen, die er mit der heissesten Begierde zu befriedigen gesucht hatte, inniger freuen, als der ältere Africanus sich nach dem Siege über Hannibal, oder der jüngere nach Carthago's Zerstörung gefreut haben mag? Wer hat wohl bey jenem festlichen Wettlaufen an der Tiber mehr Vergnügen empfunden, als L. Paulus empfinden mochte, als er mit dem gefangenen Könige Perses auf demselben Flusse daher fuhr?

Wohlan denn, Lucius, denke dir die Tugend in ihrer ganzen Erhabenheit und Vortreflichkeit, und du wirst dich überzeugen, daß Menschen, die im Be-

sitze derselben lauter große und edle Gesinnungen hegen, stets glücklich sind, weil sie einsehen, daß aller Wechsel des Glücks, aller Unbestand menschlicher Verhältnisse im Streite mit der Tugend kraftlos den kürzern ziehen werde. Denn jene von uns aufgezählten körperlichen Vorzüge dienen zwar der wahren Glückseligkeit zu einem ausfüllenden Zusatze, allein sie sind so beschaffen, daß auch ohne sie ein glückseliges Leben Statt finden kann. Denn sie machen einen so kleinen und unbedeutenden Zusatz aus, daß sie, wie die Sterne beym Sonnenlichte, neben dem Glanze der Tugend unsern Blicken gänzlich entgehen.

So wahr es indessen ist, daß jene körperlichen Vorzüge auf der Wagschale der wahren Glückseligkeit nur einen sehr geringen Ausschlag geben: so hart ist es, ihnen allen Ausschlag abzusprechen. Die das thun, scheinen mir vergessen zu haben, wie viel sie selbst auf die ersten Naturbedürfnisse zu halten pfe-

gen. Einigen Werth muß man also jenen Dingen allerdings lassen, nur muß man wissen, wie weit man dabey gehen könne. Ein Philosoph, dem es nicht sowohl um das Glänzende, als um das Wahre zu thun ist, muß Dingen, die selbst nach dem Geständnisse der stolzesten Philosophen der Natur gemäß sind, nicht allen Werth absprechen: er muß aber übrigens den Glanz der Tugend und die Vortreflichkeit der sittlichen Vollkommenheit so groß finden, daß ihm jene Dinge, bey einigem Werthe, den er ihnen läßt, doch gegen die Tugend gehalten nur sehr klein, und unbedeutend erscheinen. So urtheilt ein Philosoph, der, ohne alles, was nicht Tugend ist, geradezu zu verachten, doch der Tugend nach Verdienst den Vorzug einräumt.

(25) Und das ist denn auch die vollständigste und vollkommenste Darstellung des höchsten Gutes. Jeder von den übrigen Philosophen eignete sich davon einen abgerissenen Theil zu, um

das daraus gebildete System für seine eigene Erfindung ausgeben zu können.

Aristoteles und Theophrast haben oft Wissenschaft und Einsicht als an sich schätzbare Dinge ungemein empfohlen. Diese einzige Idee faßte Herillus auf, und sagte nun, Wissenschaft ist das höchste Gut, weiter gibt es nichts an sich begehrenswürdiges. Die Alten haben viel über Verachtung und Hintansetzung der menschlichen Dinge gesprochen. Das ließ sich Aristo gesagt seyn. Außer der Tugend und dem Laster, behauptete er, gibt es nichts, was wir fliehen oder begehren müßten. Unsere Parthey rechnete zu den der Natur gemäßen Dingen, auch die Schmerzlosigkeit. Gleich sagte Hieronymus, Schmerzlosigkeit ist das höchste Gut. Und was that nun Callipho, und nach ihm Diodorus? So sehr sich auch jener in sein Wohlgefühl, und dieser in seine Schmerzlosigkeit verliebt hatte, so konnte doch keiner von beyden die von uns vorzüglich angepriesene Tugend

entbehren. Sogar die Wohlgefühls-Philosophen suchen einen Seitenweg, sprechen Tagelang von Tugend, und sagen, erst begehre der Mensch nur Wohlgefühl, dann schaffe aber die Gewohnheit gleichsam die Natur um, und veranlasse ihn, vieles auch ohne Rücksicht auf Wohlgefühl zu thun. Noch sind die Stoiker übrig. Diese haben von uns nicht etwa nur eine oder die andere Idee, sondern unsere ganze Philosophie in ihr System übergetragen, und dann, wie die Diebe, die an den gestohlenen Sachen die Kennzeichen verändern, unsere Ideen mit andern Worten ausgedrückt, um sie für ihre eigenen ausgeben zu können. Und so bleibt denn unser System allein würdig, von Freunden und Kennern der Wissenschaften, von jedem großen Manne, von Königen und Fürsten studirt zu werden.

(Nach einer kleinen Pause.) Nun, haben Ihre Ohren an dieser meiner ungeheuerlichen Darstellung genug?

Ich. Sie haben, wie sonst oft, so auch heute eine so gute Bekanntschaft mit diesem Systeme gezeigt, daß, wenn wir Sie immer bey uns haben könnten, wir nicht oft zu den Griechen unsere Zuflucht nehmen dürften. Und ich bin mit Ihrer Darstellung um desto mehr zufrieden, da ich weiß, daß der berühmte Peripatetiker Stasea von Neapolis, ihr Lehrer, sich ganz anders über die Sache erklärte, indem er die Meinung derer in Schutz nahm, welche das günstige oder widrige Schicksal, desgleichen die gute und schlechte Beschaffenheit des Körpers einer bedeutenden Rücksicht würdigen.

Piso. So ist es allerdings. Allein das alles lehrt unser Freund Antiochus noch weit besser und nachdrücklicher, als es Stasea that. Indessen ist mir es nicht sowohl um Ihren Beyfall, als um die Zufriedenheit unseres lieben Cicero zu thun, den ich Ihnen gern abspänstig machen möchte.

(26) *Lucius.* Ich bin mit allem sehr zufrieden, und der Vetter ist es gewifs auch.

Piso (zu mir.) Nun? werden Sie dem jungen Mann erlauben? — Oder wollen Sie ihn lieber da in die Schule gehen lassen, wo er, wenn er alles mögliche gelernt hat, am Ende nichts weifs?

Ich. O, ich erlaube ihm das sehr gern. Aber dächten Sie nicht, daß ich das von Ihnen gesagte als wahr annehmen könne? Denn wie kann einer dem, was ihm wahrscheinlich vorkommt, seinen Beyfall versagen?

Piso. Kann denn aber jemand etwas als wahr billigen, wenn er nicht vorher einen deutlichen und vollständigen Begriff davon erlangt hat?

Ich. Hier, lieber *Piso*, sind wir so weit eben nicht auseinander. Wenn ich die Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß des Wahren leugne, so geschieht es blos des Begriffs wegen, den die Stoiker mit jener Erkenntniß verbinden. Sie sagen nemlich, man könne

nichts als wahr erkennen, wenn es nicht dergestalt wahr sey, daß es sich als falsch gar nicht denken lasse. Von diesen gehn wir nun freylich ab: aber von den Peripatetikern ganz und gar nicht. Doch wir wollen davon abbrechen. Es ist ein Gegenstand, der eine eben so weitläufige als streitige Untersuchung erfordert.

Aber etwas übereilt scheint mir doch von Ihnen der Satz abgefertigt worden zu seyn, daß alle Weise und Tugendhafte stets glücklich sind. Ihre Worte flogen wer weiß wie schnell drüber hin. Wird dieser Satz nicht fest bewiesen, so fürchte ich, Theophrast möge Recht haben, wenn er behauptet, Unglück, Schmerz, körperliche Martern seyen mit einem glückseligen Leben schlechterdings unvereinbar. Denn es ist ein offener Widerspruch, daß ein und derselbe Mensch zugleich von vielen Übeln geplagt und glücklich seyn könne. Wie sich beydes zusammen vertrage, kann ich wenigstens nicht einsehen.

Piso. Sie glauben also nicht, daß die Tugend an sich im Stande sey, das Leben glücklich zu machen? oder, wenn Sie das glauben, halten Sie es dann noch für unmöglich, daß Tugendhafte, auch bey dem Gefühle einiger Übel, glücklich seyn können? Meines Erachtens ist die Macht der Tugend überaus groß: doch davon zu einer andern Zeit. Jetzt fragt sich nur, ob sie diesen Grad von Macht haben könne, wenn außer ihr noch etwas anders als Gut angenommen wird. Und räumen Sie nun den Stoikern ein, daß Tugend allein glücklich mache, so räumen Sie es auch den Peripatetikern ein. Denn was jene sich nicht getrauen Übel zu nennen, sondern nur für unangenehme, nachtheilige, zurückzuweisende, und der Natur widrige Dinge erklären, das nennen wir Übel, aber kleine, unbedeutende Übel. Wenn also ein Mensch, der jene unangenehme und zurück zuweisende Dinge empfindet, glücklich seyn kann, so kann es auch

der seyn, der diese kleinen Ubel empfindet.

Ich. Versteht sich irgend jemand darauf, bey einem Gegenstande den Punkt, worauf es ankommt, scharf zu fassen, so sind Sie es gewiß. Geben Sie also wohl Acht. Vielleicht war es blos meine Schuld, daß Sie bis jetzt noch nicht einsehen, was ich eigentlich will.

Piso. Hier bin ich, und erwarte, was Sie mir auf meine Fragen antworten werden.

(27) *Ich.* Ich antworte, daß ich jetzt nicht wissen will, was die Tugend vermöge, sondern ob man sich über diesen Punkt consequent oder inconsequent ausdrücke.

Piso. Wie so?

Ich. Wenn Zeno wie vom Dreyfusse herab den großen Satz ausspricht: *die Tugend macht durch sich selbst glücklich*, und man fragt ihn nach der Ursache, so antwortet er, weil es außer der Tugend und dem sittlich Guten kein

anderes Gut gibt. Ich frage jetzt nicht, ob das wahr sey: ich sage nur so viel, daß seine Behauptungen sehr gut zusammenhängen.

Nun lasse man den Epikur behaupten, daß der Weise stets glücklich sey; und wirklich läuft ihm der Mund zuweilen so über: dieser Weise, sagt er, wird selbst im Gefühl der schmerzlichsten Qualen ausrufen: o wie wohl ist mir! wie harmlos bin ich! — Ich mag mit dem Manne nicht streiten, warum er dem natürlichen Gefühle eine so große Energie zutraut. Aber ich behaupte, daß er nicht consequent spricht, weil er ein andermal den Schmerz wieder für das größte Übel erklärt.

Das nemliche habe ich an Ihnen anzusetzen. Sie nennen Güter und Übel, was Menschen so nennen, die, wie man sagt, in ihrem Leben kaum einen gemahlten Philosophen gesehen haben: Gesundheit nemlich, Stärke, einen schönen Wuchs, Wohlgestalt, vollkommene Gliederbildung, Güter: Häßlichkeit,

Kränklichkeit, Gebrechlichkeit, Uebel. Von äußern Gütern sprechen Sie sehr selten. Da sie aber körperliche Güter annehmen, so müssen Sie doch auch alles, was jene befördert, z. B. Freunde, Kinder, Verwandte, Reichthum, Ehrenstellen, Einfluß im Staate, für Güter erklären. Dagegen, merken Sie wohl, wende ich nichts ein. Aber wenn jene unter die Übel gezählten Dinge Übel sind, so behaupte ich, daß Weisheit zur Glückseligkeit nicht hinreiche.

Piso. Ja, für den höchsten Grad von Glückseligkeit ist es freylich zu wenig: aber zum glücklich seyn, genug.

Ich. Ich erinnere mich, daß Sie schon vorher so antworteten, und ich weiß auch, daß unser Antiochus das nemliche zu sagen pflegt. Wer kann sich aber davon überzeugen, daß ein Mensch glücklich, und doch nicht genug glücklich seyn soll? Wenn etwas genug ist, und es kommt noch etwas dazu, dann ist es ja zu viel. Kein Mensch aber ist zu glücklich; und un-

ter zwey Glückseligen ist es keiner mehr als der andere.

Piso. Also, Q. Metellus z. B. erlebte, daß drey seiner Söhne Consuls, einer davon noch Censor und triumphirender Sieger, der vierte aber Prätor wurde: alle hinterließ er im Wohlstande, und drey Töchter verheirathet: er selbst war Consul, Censor, Augur gewesen, und hatte triumphirt. Vorausgesetzt nun, daß dieser Metellus weise und tugendhaft war, sollte er nicht glückseliger gewesen seyn, als Regulus, der, bey gleichem Grade von Tugendhaftigkeit, in der Gewalt seiner Feinde den Hungertod sterben mußte?

(28) *Ich.* Was fragen Sie mich? Da fragen Sie die Stoiker.

Piso. Und was glauben Sie wohl, daß diese antworten würden? —

Ich. Daß Metellus um kein Haar glückseliger war, als Regulus.

Piso. So? Also bey diesen muß man in die Schule gehn.

Ich. Doch, wir entfernen uns von unserm Ziele. Denn ich frage jetzt nicht, was der Wahrheit gemäß sey, sondern was einer, wenn er consequent seyn will, behaupten müsse. Ich wollte, daß die Stoiker jene Grade von Glückseligkeit annähmen: da sollten Sie das Gebäude zusammenstürzen sehen. Ihrer Meinung nach ist die Tugend und sittliche Vollkommenheit allein ein Gut; weder diese noch jene ist eines Zuwachses fähig, und ein Gut heißt bey ihnen nur das, dessen Besitzer nothwendig glücklich seyn muß. Da nun das, was einzig und allein glücklich macht, nicht vermehrt werden kann; wie kann diesen Grundsätzen zu Folge ein Mensch glückseliger als der andere seyn? Sehn Sie, wie gut das alles in einander paßt. In der That, (ich sage offenherzig, wie ich denke) das Stoische System hat einen vortreflichen Zusammenhang. Der Anfang stimmt mit dem Ende, die Mitte mit beyden, und überhaupt alles mit allem zusammen. Sie sehen das Über-

einstimmende und das Widersprechende vollkommen ein. Gibt man in der Geometrie die Vordersätze zu, so muß man alles zugeben. Geben Sie zu, daß nur Tugend ein Gut ist, so müssen Sie auch zugeben, daß Glückseligkeit nur auf Tugend gegründet ist. Und so auch umgekehrt: räumen Sie dieses ein, so werden Sie auch jenes einräumen müssen. Das ist aber in Ihrem Systeme nicht so. Drey Gattungen von Gütern — die Beweisführung eilt, kommt zum Ende, und — sitzt auf dem Sande. Denn man möchte gern behaupten, daß dem Weisen zur Glückseligkeit nichts mangle; gewiß ein schöner, im Sokratischen, ja im Platonischen Geiste gedachter Grundsatz!

Piso. Den ich auch dreist behaupte.

Ich. Das können Sie nicht, wenn Sie nicht jene obigen Grundsätze abändern. Ist Armuth ein Übel, so kann ein Bettler, bey aller Weisheit, doch nicht glücklich seyn. Zeno hingegen preist ihn nicht nur glücklich, sondern

nennt ihn gar reich. Ist der Schmerz ein Übel, so kann einer, der an das Kreutz genagelt wird, nicht glücklich seyn. Sind Gesundheit, Vollkommenheit des Körpers, gesunde Augen, Güter, so ist es ein Unglück, krank, gebrechlich, blind zu seyn. Und gesetzt auch, es könnte sich einer bey einzelnen Übeln dieser Art noch trösten, wird er sie auch alle zusammen ertragen? Man denke sich einen zugleich blind, gebrechlich, mit einer schmerzhaften Krankheit behaftet, im Exilium, Kinderlos, arm, auf der Folter gemartert; wie wird Zeno den nennen? — einen Glückseligen. Auch einen im höchsten Grade Glückseligen? Nein, sagt Zeno; ich habe bewiesen, daß hierin Grade eben so wenig Statt finden, als bey der Tugend, welche die Glückseligkeit selbst ist. Das kommt Ihnen unglaublich vor, weil Sie von einem höchsten Grade der Glückseligkeit sprechen. Ist aber Ihre Meinung glaublicher? Wollen Sie Sich etwa auf das

Urtheil des gemeinen Mannes berufen? Vor diesem Richterstuhle werden Sie nimmermehr beweisen, daß ein Mensch von jener Beschaffenheit glücklich sey. Oder auf das Urtheil der Aufgeklärtern? die werden vielleicht noch zweifeln, ob die Tugend so mächtig sey, daß ihre Verehrer sich selbst im Ochsen des Phalaris glücklich fühlen könnten: aber desto gewisser werden sie überzeugt seyn, daß das Stoische System consequent, und das eurige inconsequent ist.

Piso. Sie billigen also wohl, was Theophrast über die Glückseligkeit geschrieben hat? — Doch wir entfernen uns von unserm Vorhaben.

Ich. Und um nicht noch weiter abzukommen, so sage ich Ja. Wenn jene Dinge Übel sind, dann bin ich mit der Abhandlung vollkommen zufrieden.

Piso. Sie halten sie also nicht für Übel?

Ich. Wie können Sie mich etwas fragen, dessen Beantwortung, sie falle aus

wie sie wolle, Sie nothwendig in Verlegenheit setzen muß?

Piso. Wie so?

Ich. Weil, wenn es Übel sind, der damit behaftete nicht glücklich seyn kann. Sind es aber keine Übel, so fällt das ganze Lehrgebäude der Peripatetiker zusammen.

Piso (lachend.) Ich merke, was Ihnen im Sinne liegt. Sie fürchten, ich werde Ihnen einen Schüler abspänstig machen.

Ich. Wenn er will, thun Sie das immer. Ist er bey Ihnen, so wird er auch bey mir seyn.

(29) *Piso.* So hören Sie denn, lieber Lucius. Denn mit Ihnen habe ich eigentlich zu reden. Alles Verdienst der Philosophie besteht darin, daß sie uns glücklich macht. Denn nach dieser Glückseligkeit streben wir alle. Darüber bin ich mit Ihrem Vetter einig. Wir müssen also sehen, ob die Philosophie das leisten könne. Sie verspricht es wenigstens. Denn thäte sie das nicht, warum wäre Plato Aegypten durchreist, um

sich von ausländischen Priestern in der Arithmetik und Astronomie unterrichten zu lassen? warum wäre er nach Tarent zum Archytas gegangen? warum zu den übrigen Pythagoräern, Ehekrates, Timäus, Acrio nach Locris, um mit dem Socratischen System, das er studirt hatte, auch das Pythagorische zu verbinden, und auch das zu lernen, was Sokrates verwarf? Warum bereiste selbst Pythagoras Ägypten? warum suchte er die Persischen Priester auf? warum wanderte er zu Fuß durch so weitläufige Gegenden des Auslandes? warum gieng er über so viele Meere? Warum that dasselbe Democritus? der sich (ob das wahr oder nicht wahr sey, wollen wir nicht untersuchen) der Augen selbst beraubt haben soll, gewiß in der Absicht, um desto weniger im Nachdenken gestört zu werden: der noch überdem sein Vermögen vernachlässigte und seine Äcker ungebaut liegen ließ. Was konnte er dabey anders als ein glückseliges Leben zur Ab-

sicht haben? Und setzte er dieses auch in die Erkenntniß, so wollte er doch durch jene Erforschung der Natur den Zweck erreichen, stets gutes Muths zu seyn. Denn er nennt sein höchstes Gut *εὐθυμία*, oft auch *ἀταρξία*, das ist, Unerschrockenheit. Das ist nun alles zwar recht schön, aber noch nicht gehörig aufreine gebracht. Ueber die Tugend hat er nur wenig gesagt, und auch das nicht einmal genau entwickelt. Diesen Gegenstand brachte Socrates in Athen zuerst zur Sprache; von da kam er erst hier in Untersuchung, und niemand nahm Anstand, die Hoffnungen eines zufriedenen und glückseligen Lebens einzig und allein auf die Tugend zu gründen. Zeno lernte das aus unserer Schule, kleidete aber, wie man dazu in unsern Redelehungen angeleitet wird, eine und dieselbe Sache in andere Worte ein; und das billigen Sie jetzt an ihm. Zeno wäre also bey seiner Wörteränderung dem Vorwurfe der Inconsequenz entgangen, und wir können diesem Vor-

wurfe nicht entgehen? Er sagt, das Leben des Metellus ist nicht glückseliger, als das des Regulus: es ist aber doch vorzuziehen: man soll es nicht begehrenswürdiger finden, aber es ist eher darnach zu greifen; man muß, wenn man die Wahl hat, das Schicksal des Metellus wählen, und das Schicksal des Regulus zurückweisen. Ich nenne das ein glückseligeres Leben, was er ein vorzuziehendes, ein lieber zu wählendes nennt, und lege demselben nicht im mindesten mehr Werth bey, als die Stoiker. Der ganze Unterschied besteht darin, daß ich bekannte Dinge mit bekannten Worten ausdrücke, jene hingegen neue Wörter suchen, um damit dasselbe zu sagen. Man muß also, wenn man sie verstehen will, immer, wie im Senate, einen Dollmetscher bey der Hand haben. Ich nenne gut, was der Natur gemäß, und böse, was ihr zuwider ist; und das ich nicht allein; auch du, Chrysippus, auf dem Forum und zu Hause: nur in der Schule lau-

tet es anders. Hältst du es denn für so ganz nothwendig, daß der gemeine Mensch anders, als der Philosoph, der Gelehrte anders, als der Ungelehrte sprechen müsse? Mögen jedoch Gelehrte mit den Worten schalten wie sie wollen; wenn sie nur die Sachen lassen, und über ihren Werth oder Unwerth gehörig einverstanden sind.

(30) Doch ich komme jetzt, damit Sie mir nicht noch öfter Abschweifungen verweisen, auf die angeschuldigte Inconsequenz, die Sie in den Worten, ich aber in den Sachen finde. Alles kommt hier auf die Ueberzeugung an, (welche selbst die Stoiker gar sehr begünstigen,) daß die Tugend durch ihren Glanz alles andere, was in ihre Nähe gebracht wird, verdunkele, und gegen sich ganz unbemerktbar mache. Bekanntermassen sprechen die Stoiker von Dingen, die *brauchbar, mitzunehmen, zu wählen, und vorzüglich, das heißt, von einer besondern Schätzbar-*

keit sind, lauter Benennungen, die theils neu erfunden sind, wie z. B. der Ausdruck, *vorzügliche*, oder *zurückzusetzende* Dinge, theils einerley Bedeutung haben, wie z. B. die Worte, *begehren* und *wählen*. Denn zwischen beyden ist kein Unterschied; mir scheint sogar das, was man *wählt*, wobey man sich einer *Auswahl* bedient, das bessere zu seyn. Wenn ich nun alle diese Dinge *Güter* nenne, so kommt es wohl blos darauf an, wie groß ich ihren Werth bestimme, und wenn ich sie *begehrenswürdig* nenne, in welchem Grade ich sie dafür halte. Wenn ich aber diese Dinge in keinem höhern Grade begehrenswürdig, als Sie, wählenswürdig, nenne; wenn ich ihnen unter dem Namen der *Güter* keinen größern Werth beylege, als Sie, indem Sie dieselben *vorzüglich* nennen; so ist die nothwendige Folge davon, daß alle diese Dinge bis zur Unbemerksamkeit verdunkelt werden, und sich gleichsam in dem Sonnenglanze der Tugend verlieren.

Aber ein Leben, sagt man, das mit irgend einem Übel verbunden ist, kann nicht glücklich seyn. Also wäre wohl auch ein Stück Fruchtfeld mit den vollsten und zahlreichsten Ähren nicht für ergiebig zu halten, wenn man hie und da einmal eine Tresse, oder ein Unkraut erblickte; und ein Handel wäre, selbst bey dem größten Gewinn, nicht einträglich zu nennen, wenn zuweilen ein kleiner Verlust mit unter liefe. Ist nicht der Fall in dem menschlichen Leben ganz derselbe? Müssen Sie sein Ganzes nicht nach dem größern Theile beurtheilen? oder kann man daran zweifeln, daß die Tugend unter allen menschlichen Gütern den ersten Rang behaupte, und sie alle verdunkele?

Ich will also alle der Natur angemessenen Dinge getrost *Güter* nennen, und sie nicht um diesen ihren alten Nahmen betrügen, um nur etwas neues erfunden zu haben: den überschwenglichen Werth der Tugend aber will ich in die andere Wagschale legen, und

diese wird dann zuverlässig Erde und Meere aufwiegen. Denn in allen Fällen bestimmt man das Ganze einer Sache nach der größern Summe ihrer Theile und nach ihrem weitesten Umfange. So sagen wir von einem Menschen, daß er glücklich und vergnügt lebe. Ist dieser Mensch einmal in Traurigkeit versetzt worden, so hat er deswegen sein vergnügtes Leben nicht verlohren. M. Crassus hieß immer ἀγέλαστος, oder der Nielachende, wenn gleich Lucilius von ihm sagt, daß er in seinem ganzen Leben doch einmal gelacht habe. Polycrates von Samus hieß der Glückliche. Es war ihm nie etwas unangenehmes begegnet, ausgenommen, daß er einen Ring, den er vorzüglich schätzte, in das Meer fallen liefs. Wurde er durch diese einzige Unannehmlichkeit unglücklich? Wurde er wieder glücklich, als jenen Ring sich in den Eingeweiden eines Fisches wieder fand? War Polycrates ein Thor (und als Tyrann war er das gewifs) so war er nie glückselig. War er

weise, so war er auch dann nicht unglücklich, als ihn Oretes, der Befehlshaber des Darius, kreuzigen liefs. (31) Freylich hatte er viele Übel zu erdulden: wer leugnet das? aber diese Übel wurden durch die weit gröfsere Tugend überwogen.

Oder sollen etwa die Peripatetiker nicht behaupten können, das Leben aller rechtschaffenen, weisen und tugendhaften Menschen enthalte immer mehr Gutes als Böses? Behaupten das etwa nur die Stoiker? Erklären sich nicht selbst die Philosophen, die alles nach Wohlgefühl und Schmerz messen, laut genug, dafs der Weise dessen, was er wünsche, immer mehr habe, als was er nicht wünsche. Wenn nun Philosophen, die geradezu sagen, sie würden um der Tugend allein willen, und ohne dafs sie Wohlgefühl zur Folge hätte, keinen Finger ausstrecken, so viel auf die Tugend halten: was müssen wir thun, die wir den kleinsten Vorzug der Seele allen Gütern des Leibes vorzie-

hen, und diese gegen jene in gar keinen Betracht kommen lassen?

Wer würde sich wohl zu behaupten getrauen, der Weise wäre im Stande, um von allem Schmerze befreyt zu seyn, auf Tugend, wo möglich, immer und ewig Verzicht zu thun? Wer von uns würde wohl sagen, es sey besser, mit Wohlgefühl etwas Schändliches zu thun, als unter Schmerz tugendhaft zu handeln, ob wir uns gleich nicht schämen, das, was die Stoiker bitter und beschwerlich heißen, Übel zu nennen?

Wir rechnen es dem Dionysius von Heraclea zur Schande an, daß er um Augenschmerzen willen von den Stoikern abging: als ob er von Zeno gelernt hätte, die Schmerzen, die er fühlte, nicht zu fühlen. Gehört hatte er das freylich: aber er hatte nicht gelernt, daß das Schmerzgefühl kein Übel sey, weil es nichts sittlich böses sey, und daß es ein Mann dulden müsse. Wäre er ein Peripatetiker gewesen, er wäre zuverlässig bey seinem Systeme geblie-

ben, weil diese den Schmerz ein Übel nennen, und über die standhafte Erdduldung seiner heftigsten Anfälle dieselben Vorschriften geben, wie die Stoiker. Ihr Arcesilas wenigstens hielt es so hartnäckig er auch in seinen Behauptungen war, immer mit uns. Das machte, er war ein Schüler von Polemo. Er hatte einmal heftiges Podagra; Carneades, Epikurs Busenfreund, besuchte ihn; und als er traurig wieder gehen wollte, so sagte Arcesilas: mein lieber Carneades, *bleib du immer; von da kommt hieher nichts*, indem er bey diesen Worten auf seine Füße und seine Brust zeigte. Und doch hätte er gewiß lieber keine Schmerzen gehabt.

(32) Meine Lehre, die Sie für inconsequent halten, besteht also darin, daß ich der Tugend die erhabenste göttlichste Vortreflichkeit beylege, daß ich deswegen statuire, wo Tugend sey, wo sich große, lobenswürdige, und unter Anleitung der Tugend verrichtete

Handlungen zeigen, da könne zwar Beschwerlichkeit und Unannehmlichkeit, aber nie Elend und Gefühl der Unglückseligkeit Statt finden, und endlich dreist behaupte, alle Weisen und Tugendhaften seyen stets glücklich, ohne jedoch die Möglichkeit zu leugnen, daß einer glückseliger als der andere seyn könne.

Ich. Ja, Piso, diese Lehre müssen Sie so viel als möglich zu unterstützen suchen. Gelingt Ihnen das, dann gebe ich Ihnen nicht nur meinen Vetter, sondern auch mich selbst Preils.

Quintus. Mir scheint sie hinlänglich bewiesen zu seyn. Schon lange schätzte ich die Besitzungen dieses Systems weit höher, als die Schätze aller der übrigen, und hielt es für reich genug, um daraus für meine Lieblingswissenschaft alle nöthige Unterstützung schöpfen zu können. Jetzt freue ich mich aber auch, dieses System gründlicher, als die übrigen, gefunden zu haben; eine Eigenschaft, die manche an ihm vermissen wollten.

Pomponius (scherzend.) Nur nicht gründlicher als meins. Doch, Scherz bey Seite, Ihre Untersuchung hat mir viel Freude gemacht. Sie haben über Gegenstände, deren Behandlung in lateinischer Sprache ich für unmöglich hielt, mit einer Deutlichkeit und Angemessenheit des Ausdrucks gesprochen, die man bey den Griechen nicht größer findet. Doch, Zeit hat Ehre. Ist es Ihnen gefällig, so gehen wir gerades Wegs zu mir.

Das wurde genehmigt, und wir gingen hierauf alle in die Stadt zum *Pomponius*.

IV.

R e d e

zur Vertheidigung des P. Quintius.

Ich habe heute gegen zwey Verhältnisse zu kämpfen, die sonst im Staate von der wohlthätigsten Wichtigkeit sind; gegen die höchste Gunst *), und Beredsamkeit. Vor jener ist mir bange: diese setzt mich wenigstens in Verlegenheit. Ich kann mich nicht ganz der

*) *Gunst*. Ich gebe über dieses Wort blos deswegen einen Wink, damit man nicht glaube, ich habe es für geschickt und hinreichend gehalten, das lateinische *gratia* auszudrücken. Wir haben für dieses Wort kein deutsches. Es bezeichnet das günstige Verhältniß eines Römers, der so viele und so mächtige Gönner und Freunde hat, daß er darauf rechnen kann, durch ihre Bemühungen, Fürsprache, Einfluß, oder Gewalt, in allen Fällen, wo er entweder in Verlegenheit kommt, oder eine Absicht zu erreichen wünscht, die nöthige Unterstützung zu finden. Der weiter unten vorkommende Gegensatz von *solitudo*, und *inopia*, kann jene Begriffsbestimmung bestätigen.

Besorgniß erwehren, die Beredsamkeit des Hortensius werde vielleicht dem Glücke meines Vortrags hinderlich seyn. Allein ungleich banger wird mir bey dem Gedanken, wie viel Quintius gegen den so mächtig begünstigten Nævius verlieren könne. Besäßen wir die Vortheile, die bey jenem in höchster Vollkommenheit Statt finden, wenigstens nur in einem mittelmäßigen Grade, so dürfte uns unsere gegenwärtige Lage weit weniger kümmern. Allein ich habe weder Erfahrung noch Talente genug, um gegen einen der beredtesten Sachwalter bestehn zu können; und Quintius soll in seinen eingeschränkten Verhältnissen, und bey einer nur sehr geringen Anzahl von theilnehmenden Freunden, den Kampf mit einem höchst begünstigten Gegner beginnen! Hierzu kommt noch der für uns ungünstige Umstand, daß M. Junius gerade jetzt abwesend ist. Er hielt bereits in dieser Angelegenheit, unter Ihrem Vorsitz, Aquilius, mehrere Vor-

träge; er ist überhaupt ein sehr geübter Sachwalter, und über den gegenwärtigen Fall vollkommen unterrichtet. Man ersuchte mich, seine Stelle zu vertreten; und gesetzt, es fehlte mir an keiner zu diesem Geschäfte nöthigen Eigenschaft, so hatte ich doch nicht Muße genug, mich mit dem ganzen Inhalte dieser wichtigen und so äußerst verwickelten Sache hinlänglich bekannt zu machen. Ich sehe mich also auch jetzt eines Vortheils beraubt, der mir sonst gewöhnlich sehr zu Statten kommt. Was mir an Einsichten abgeht, suche ich immer durch Fleiß zu ersetzen. Allein wie wenig kann dieser neben dem Mangel an Zeit und Muße Statt finden! Je mislicher nun dies alles unsere Lage macht, desto mehr erwarte ich, daß Sie, Aquilius, nebst Ihren Beyitzern, meinen Vortrag mit Wohlwollen anhören werden. Nur diese Stimmung in den Herzen so schätzbarer Männer ist im Stande, die durch mancherley Hindernisse gehemmte Kraft der

Wahrheit aufs neue zu beleben. Wollen Sie, als Richter, den hilflosen, sich selbst überlassenen Mann, gegen seinen so mächtig unterstützten und begünstigten Widersacher nicht in Schutz nehmen; soll nicht Wahrheitsliebe und Billigkeit, sondern die Ueberlegenheit des Gegners, Ihrem Urtheile den Ausschlag geben; o! dann ist kein Recht, keine Gerechtigkeit mehr in Rom! dann muß der Niedrige Verzicht auf die tröstende Hofnung thun, in der Rechtschaffenheit seines Richters Schutz zu finden! Entweder die Wahrheit findet bey Ihnen und Ihren Beysitzern Gehör, oder sie wird der Macht und dem Einflusse der Gegenparthey weichen müssen, ohne jemals wieder Platz nehmen zu können.

(2) Ich sage dies nicht deswegen, weil ich in Ihre Rechtschaffenheit und Gewissenhaftigkeit ein Mistrauen setzte, oder weil Quintius Ursache hätte, an der Unterstützung der vortreflichen Männer zu zweifeln, welche Sie sich zugesellt haben. Und warum nun sonst? —

Erstlich zittert Quintius vor der Gefahr, sein ganzes Vermögen, bey einer so einseitigen Untersuchung, auf das Spiel zu setzen. Er kann sich bey dieser Vorstellung eben so wenig des Gedankens an Ihre Macht erwehren, als er an Ihrer Gerechtigkeit zweifelt. Wer sein Leben in des andern Händen sehen muß, der wird gewiß weit lebhafter an die Macht, als an die Pflichten seines Gebieters denken. Zweytens, hat Quintius den S. Nāvius zum Gegner, das heist im Grunde, er hat es mit unsern beredtesten Sprechern, mit unsern muthvollsten, bedeutendsten Staatsbürgern zu thun, mit Personen, die ihre ganze Macht zur Unterstützung des Nāvius vereinigen, wenn es anders Unterstützung heißen kann, einem Niederträchtigen es zu erleichtern, daß er einen andern nach Belieben zum unschuldigen Opfer seiner Ungerechtigkeit mache. Und läßt sich wohl etwas empörenderes, etwas ungerechteres denken, als daß ich, um eines andern seine

Ehre und Vermögen zu retten, zuerst auftreten, und noch dazu den Hortensius, der jetzt Kläger ist, und die vollkommensten Talente zur Beredsamkeit besitzt, mich widerlegen hören muß! Ich soll dem Feinde den Dolch aus der Hand winden, und Balsam in unsere Wunde gießen; aber ich soll das thun, ehe noch der Feind einen Stoß gethan hat! Unsere Gegner hingegen läßt man zu einer Zeit über uns herfallen, wo es nicht mehr in unserer Gewalt steht, dem Ueberfalle auszuweichen, und wo es uns nicht mehr möglich ist, dem vergifteten Mordgewehre, womit sie uns hinter dem Schilde erdichteter Beschuldigungen zu vernichten bereit sind, die nöthigen Abwehrungsmittel entgegen zu setzen.

An diesem allen ist die Ungerechtigkeit des Prätors Schuld; einmal, weil er gegen alle Gewohnheit verstattete, von Verbrechen zu reden, ehe noch die Veranlassung desselben gehörig unter-

sucht war: und zweytens, weil er den Gang der Untersuchung dahin bestimmte, daß der Beklagte sich verantworten sollte, ehe noch sein Kläger ein Wort gesprochen hatte *). Das geschahe aber wieder alles unter dem Einflusse solcher Personen, welche die Leidenschaften des Nævius mit nicht geringerer Anstrengung unterstützen, als ob es ihr eigenes Interesse oder Ehre beträfe, und die ihre Wirksamkeit nur bey solchen Gelegenheiten üben, wo es gerade Pflicht für sie wäre, ihre höhere Kraft und Ueberlegenheit zu verleugnen.

*) Nævius hatte durch seine Intriguen dem Quintius die zweyfache Verlegenheit zubereitet, daß er entweder Cautio stellen (*satis dare*) oder gegenseitige Angelobung eingehen mußte (*sponsionem facere*). That er das erstere, so räumte er damit ein, daß Nævius seine Güter im gesetzmäßigen Besitze habe. That er das letztere, so mußte er erst darthun, daß diese Besitznehmung gesetzwidrig sey, und für einen solchen Beweis war vor Gerichte der erste Vortrag bestimmt. S. Cap. 8.

Niedergedrückt durch so harte Erfahrungen eines ungünstigen Schicksals, nimmt Quintius zu Ihrer Rechtschaffenheit, Wahrheitsliebe und zu Ihrem Mitleiden seine Zuflucht. Die Uebermacht seiner Gegner vereitelte ihm die Hoffnung, mit diesen gleiche Rechte und gleiche Unterstützung von Seiten der Obrigkeit zu genießen. Er wurde verfolgt und gemishandelt, ohne es im mindesten verschuldet zu haben; und er bittet daher Sie, Aquilius, und Ihre übrigen Beysitzer, der verschmäheten verfolgten Gerechtigkeit an gegenwärtiger Stelle endlich einmal Ruhe und Schutz finden zu lassen. Um Ihnen diese Entschliessungen zu erleichtern, will ich Ihnen die ganze Geschichte des Vorfalles vom Anfange an deutlich vor Augen legen.

(3) C. Quintius, der Bruder unseres gegenwärtigen Publius, im Ganzen genommen ein überaus verständiger und wirthschaftlicher Mann, versah es bloß damit, daß er sich in eine Verbin-

dung mit Sext. Nāvius einliels, der bey seinem guten Gemüthe doch nicht wissenschaftliche Bildung genug hatte, um von den Rechten einer solchen Verbindung, und von den Pflichten eines gewissenhaften Hausvaters die nöthigen Kenntnisse zu besitzen. An Kopf fehlte es dem Nāvius gar nicht; er galt immer für einen Spasmacher von der witzigen Classe, und für einen wackern Präco; woran lag also der Fehler? Das Beste, was ihm die Natur verliehen hatte, war — eine gute Stimme. Seinem Vater hatte er nichts als die Freyheit zu verdanken. Mit jener suchte er nun zu wuchern; und von dieser machte er in der Absicht Gebrauch, um desto ungestrafter frech seyn zu können. Wer also mit ihm in Verbindung trat, der konnte wohl keine andere Wirkung davon erleben, als daß jener sich mit seinem Gelde bereichern lernte. Indessen war Quintius sehr genau mit ihm bekannt, und dies bewog ihn, daß er sich mit ihm zu den Geschäften vereinigte,

die er damals in Gallien trieb. Er hatte dort eine weitläufige, gut eingerichtete und sehr einträgliche Landwirthschaft. Navius reißt sich also von seinen Atriis Liciniis *) aus der Präconen-Zunft los, und sucht seinen Weg über die Alpen nach Gallien. Er veränderte den Ort seines Aufenthaltes, aber nicht seine Gesinnungen. Von Jugend auf gewohnt, Gewinn ohne eigene Unkosten zu machen, konnte er sich jetzt um so weniger entschließen, mit einem mäßigen Profit vorlieb zu nehmen, da er vielleicht irgend einen Beytrag zur gemeinschaftlichen Casse gemacht hatte. Es war auch kein Wunder, wenn ein Mensch, der mit seiner Stimme gewuchert hatte, von dem Gelde, was er damit verdiente, wieder eine große Ausbeute hoffte. Daher zog er bey jeder

*) Ein prächtiges von dem Aedilis L. Licinius Crassus errichtetes Gebäude, wo Auctionen gehalten wurden, und wo also die Präconen in ihrem Fache und Berufe aus und ein giengen.

Gelegenheit aus dem gemeinschaftlichen Ertrage ganz beträchtliche Summen in seinen Beutel, und liefs sich das so sehr angelegen seyn, als ob die Ehrlichkeit eines Geschäftsgenossen vor Gerichte wie ein Verbrechen bestraft zu werden pflegte. Doch über diesen Punkt finde ich nicht nöthig, mich mit der von P. Quintius gewünschten Ausführlichkeit zu erklären. Er gehört zwar auch zur Sache, allein ich schweige davon, weil es nicht unumgänglich nothwendig ist, umständlich darüber zu sprechen.

(4) Nachdem nun diese Verbindung mehrere Jahre hindurch gedauert, und C. Quintius mehrmalen Ursache gefunden hatte, gegen Nævius Verdacht zu schöpfen, weil diesen seine bloß leidenschaftliche Behandlung der Geschäfte außer Stand setzte, gehörige Rechenschaft davon abzulegen: so stirbt C. Quintius in Gallien. Nævius ist selbst zugegen: der Todesfall erfolgt plötzlich. Im Testamente hatte jener den P. Quintius zum Erben eingesetzt. Der

Bruder, der seinen Tod am schmerzlichsten beklagte, sollte auch die beträchtlichsten Vortheile davon genießen. Kurze Zeit darauf geht P. Quintius nach Gallien ab. Dort lebte er mit Nävius auf einen sehr freundschaftlichen Fuß. Es verstreicht beynahe ein ganzes Jahr; es wird von beyden Seiten mancherley über die sämmtlichen Gallicanischen Geschäfte gesprochen und gethan; Nävius verliert kein Wort, daß ihm die Casse etwas schuldig sey, oder daß er von dem verstorbenen Quintius irgend etwas zu fordern habe.

Der Verstorbene hatte noch einige Schulden hinterlassen, die in Rom baar bezahlt werden mußten. P. Quintius war daher Willens, eine Auction von einigen ihm gehörigen Effecten zu Narbo in Gallien anzustellen. Das widerrieth ihm nun der gute Nävius ganz gewaltig. Freund, sagte er, Sie können jetzt Ihre Sachen unmöglich mit Vortheil verkaufen. Ich kann in Rom Geld genug bekommen; wenn Sie Ihren Vor-

theil lieben, so thun Sie doch, als ob es Ihr eigen wäre. Sie sind ja der Bruder meines Freundes: wir sind ja nahe Vettern. (Nävius hatte des Quintius Nichte zur Frau, und auch Kinder mit ihr) Das war die Sprache des ehrlichen Mannes, und Quintius glaubte, wer wie ein ehrlicher Mann spricht, der werde auch so handeln. Er gibt also den Auktionsplan auf, geht nach Rom zurück, und zu gleicher Zeit reist auch Nävius dahin ab. C. Quintius war dem P. Scápula Geld schuldig gewesen, und Publius läßt also durch Sie, Aquilius, entscheiden, wie er dessen Kinder bezahlen solle. Das geschahe durch Sie um deswillen, weil wegen Verschiedenheit des Münzwerthes die Einsicht der Schuldverschreibungen nicht hinreichte, den Betrag der Schuld zu bestimmen, ohne diese Bestimmung erst bey dem Castortempel zu suchen *). Sie ent-

U 2

*) Die Aedes Castoris und dessen Nachbarschaft enthielt so große Niederlagen von klin-

schlossen sich also in Rücksicht der nahen Verhältnisse, worin Sie mit der Familie Scapula standen, den Betrag der in römischer Münze zu zahlenden Summe zu entscheiden. Dies ganze Geschäft berichtigte Quintius auf Einreden des Nävius, und man darf sich nicht wundern, daß er dem Rathe eines Mannes folgte, auf dessen Unterstützung er rechnen zu können glaubte. Denn er hatte ihm deshalb nicht nur in Gallien Versprechungen gethan, sondern er gab ihm auch in Rom täglich Versicherung, er werde auf den ersten Wink zu jedem Geldvorschusse bereit seyn. Quintius wufste überdem, daß Nävius es im Stande sey: er glaubte auf diese Gefälligkeit Anspruch machen zu können, und fürchtete um so weniger, daß Nävius an ihm zum Lügner

gender Münze, und zog so viel Wechselverkehr dahin, daß man sich wohl nirgends so gut, als hier, über Ausgleichung verschiedenen Münzsorten, Rathes erholen konnte, da es dort nie an Sachkundigen fehlte.

werden würde, da hierzu nicht der mindeste Grund vorhanden war. Er setzt also den Zahlungstermin fest, als wenn er das Geld schon zu Hause hätte. Hierauf gibt er dem Nāvius davon Nachricht, und bittet ihn, sein Versprechen zu erfüllen. Allein mein braver ehrlicher Nāvius (fast fürchte ich, er werde die Wiederholung dieses Ehrentitels für Spott halten) mochte wohl glauben, Quintius sey jetzt recht im Gedränge. Um ihn also im entscheidenden Augenblicke zur Erfüllung seiner Absichten zu zwingen, erklärt er, er werde nicht eher einen Heller bezahlen, als bis ihre gesellschaftlichen Verhältnisse ins Reine gebracht seyn würden, und er versichert seyn könne, daß er in Zukunft alles Streites gegen den Quintius überhoben seyn werde. Quintius sagt ihm, das werde sich hernach schon finden: er möge nur vor der Hand sein Versprechen halten. Aber Nāvius besteht darauf, er werde unter keiner andern Bedingung Wort halten; er sey das jetzt

so wenig schuldig, als wenn er in einer Auction auf Befehl des Eigenthümers jemanden etwas versprochen hätte.

In der äußersten Verlegenheit über diese unerwartete Äußerung, bewegt Quintius die Scapulae, noch einige Tage in Gedult zu stehen, und stellt Befehl nach Gallien, daß die bestimmten Effecten verauctionirt werden möchten. Er läßt also abwesend in einem sehr ungünstigen Zeitpunkte verauctioniren, und bezahlt seine Schuld an die Scapulae mit beträchtlichem Schaden. Hierauf deutet er dem Nævius an, er möge nun zur Verhütung alles von ihm befürchteten Streites dafür sorgen, daß ihre ganze Angelegenheit so bald als möglich und ohne viele Umstände berichtigt würde. Nævius gibt dazu seinem Freunde Trebellius, und wir geben unserm gemeinschaftlichen Bekannten und Vetter S. Alphenus Auftrag, der im Hause des Nævius erzogen worden war, und mit ihm in genauer Verbindung stand. Es konnte aber kein Vergleich

zu Stande kommen, weil Quintius doch des Schadens so wenig als möglich zu haben wünschte, und Nāvius im Gegentheil mit einer geringen Beute nicht zufrieden war. Von diesem Augenblicke an ward die Sache vor Gerichte anhängig. Die deshalb angesetzten Termine wurden aber einmal über das andere aufgeschoben, ohne daß etwas ausgemacht worden wäre. Auf einmal stellt sich Nāvius.

Hier bitte ich Sie, Aquilius und übrige Beysitzer, geben Sie wohl Acht, damit Ihnen das Meisterstück einer ganz neuen Art von Betrügerey und Hinterlist nicht entgehe.

Nāvius versichert, er habe in Gallien Auction halten lassen, und gewisse Sachen verkauft: die Societätscasse sey ihm nichts mehr schuldig, und er werde von nun an weder einen gerichtlichen Termin weiter verlangen, noch auf einen derselben erscheinen: wolle sich Quintius mit ihm vergleichen, so werde

er ihm nicht zuwider seyn. Quintius wollte sich gern wieder einmal in seiner Wirthschaft in Gallien umsehen, und muthet also auch dem Nāvius vor jetzt keine gerichtliche Erscheinung zu. Man trennt sich von beyden Seiten, ohne irgend einen Termin anzuberaumen. Indessen verweilt Quintius ohngefähr noch einen Monat in Rom, läßt die Termine, die er sonst noch hatte, aufnehmen, um desto ungehinderter reisen zu können, und so reist er denn ab. Der Tag seiner Abreise aus Rom war der 20^{ste} Januar, unter der consularischen Regierung des Scipio und Norbanus. Ich bitte diesen Tag nicht zu vergessen. L. Albius, der Sohn des Sext. Albius, ein braver und allgemein geschätzter Mann, reiste mit. Wie sie an die sogenannten Vada Volaterrana kommen, begegnet ihnen L. Publicius, ein Freund des Nāvius, mit einem für diesen bestimmten Transport Gallischer Slaven: und dieser erzählt dem Nāvius sogleich nach seiner Ankunft in Rom,

dafs er dort den Quintius angetroffen habe. Hätte das Publicius nicht erzählt, so wäre die Sache nicht so geschwind zum Streite gediehen. Nāvius schickt nun an seine Freunde herum, geht selbst, treibt seine sämmtlichen Bekannten von allen Auctionsplätzen und Märkten zusammen, und ersucht sie, des andern Tages früh um 8 Uhr an der Tabula Sextia *) zu erscheinen. Diese versammeln sich in grofser Menge. Nāvius versichert mit Zeugen, Quintius habe den Termin versäumt: er, Nāvius, habe sich dazu gestellt. Darüber werden denn grofse Registraturen gemacht, und von sehr angesehenen Personen besiegelt. Die Versammlung geht aus einander, und Nāvius bittet den Prätor Burrienus um Erlaubniß, nach Maasgabe des Edicts die Habseligkeiten des Quintius in Beschlag nehmen zu dürfen.

*) Bey der Taberne eines Geldwechslers Sextius, oder Sextus, auf dem Forum, wo dergleichen Bestellungen und Zusammenkünfte sehr gewöhnlich waren.

So verfährt Nävius mit dem Vermögen eines Mannes, dessen Freund, dessen Geschäftsgenosse er war, und dessen nahe Verwandschaft er, da er lebendige Kinder hatte, auf keine Weise ableugnen konnte. Dieses Beyspiel diene zum Beweise, daß es keine noch so heilige achtungswürdige Pflicht gibt, die ein Habsüchtiger mit Füßen zu treten und zu entweihen nicht fähig wäre. Freundschaft muß, wenn sie bestehen soll, auf Wahrheit, Geschäftsverbindung auf Treue, Verwandschaft auf gegenseitige Liebe gegründet seyn. Wer also im Stande ist, seinen Freund, seinen Geschäftsgenossen, seinen Verwandten um Ehre und Wohlstand zu bringen, der gibt damit nothwendiger Weise zu verstehen, daß er ein unzuverlässiger, treuloser und liebloser Mensch ist.

S. Alphenus, Freund und Verwandter des Nävius, reißt in Vollmacht des Quintius die von jenem angeschlagene Auctions - Nachrichten ab; läßt dem Nävius einen bereits in Beschlag genom-

menen Slaven wieder abnehmen, und erklärt, er sey Bevollmächtigter von Quintius; Nāvius müsse billiger Weise den guten Nahmen und Wohlstand des Quintius unangetastet lassen, und seine Ankunft erwarten; wolle er das nicht, bestehe er vielmehr darauf, den Quintius nach der angefangenen Methode zu seinem Vorthteile zu mishandeln, so gebe er weiter kein gut Wort, und werde, wenn er etwas gegen ihn anzubringen habe, sich vor Gerichte verantworten,

Während das in Rom geschieht, wird Quintius auf die gesetzwidrigste Art, gegen Observanz und gegen alle PrätorialEdicte, von seinen eigenen Slaven aus seinem Landguthe herausgestofsen, (7) Soll dieses Verfahren, wozu Nāvius schriftliche Ordre nach Gallien ertheilt hatte, ohne Tadel seyn, dann, Aquilius, glauben Sie meinerwegen, daß Nāvius zu Rom nichts ungebührliches unternommen habe. Aus seinem Eigenthume gedrängt, und auf die empfindlichste Art beeinträchtigt, wendet sich Quintius

an C. Flaccus, der sich damals unter dem ausgezeichnetesten Einflusse als Gouverneur in der Provinz aufhielt. Wie höchst strafwürdig diesem Manne jenes Verfahren dünkte, können Sie aus seinem schriftlichen Gutachten ersehen.

Alphenus war indessen in Rom täglich mit jenem altbärtigen Klopffechter im Handgemenge, und hatte wirklich eine Menge Zuschauer auf seiner Seite, weil jener mit seinen Fäusten immer nur nach dem Kopfe zielte *). Nävius

*) Ich halte es für Pflicht, dem Leser das Gefühl einer doppelten Feinheit, welche in dieser Stelle liegt, durch einen Wink zu erleichtern. Die erste gründet sich auf ein Wortspiel mit dem Worte *caput*, und wir können sie nur dann recht angenehm empfinden, wenn wir uns beym Lesen dieser Stelle schnell erinnern, daß *caput*, außer seinem physischen auf den Gladiator passenden Sinn, auch noch den moralischen oder juristischen hatte, vermöge dessen es das Glück, den Wohlstand, und die ehrenvolle politische Existenz eines Bürgers bedeutete: und in diesem Sinne mishandelte Nävius den Quin-

verlangt, Alphenus solle auf den Fall, daß Quintius sachfällig würde, gerichtliche Sicherheit stellen. Dieser behauptet dagegen, der Procurator sey das nicht schuldig, da man es von dem Beklagten, wenn er in Person zugegen sey, nicht fordern könne. Man appellirte an die Tribunen, und erbat sich ihre unfehlbare Unterstützung. Indessen kommt man doch dahin überein,

tius. Nicht weniger fein ist die, für die damaligen Zuhörer vielleicht bittere, für uns aber auch wohl in moralischer Rücksicht interessante Bemerkung, welche sich in dieser Stelle so unvermerkt hervorthut, daß das römische Schauspiellustige Publikum den Gladiatoren weit günstiger war, die durch leichtere Ausfälle oder Verwundungen des Gegners ihm seine Augenweide verlängerten, als andern, die durch augenblicklich tödtende Kopfwunden das Schauspiel verkürzten. Bey der gewiß mit den feinsten Rücksichten gewählten Nachlässigkeit, und der kunstreichen Kürze, womit Cicero alle jene Ideen hier zusammendrängt, oder vielmehr hinwirft, dürfte vielleicht selbst dem aufmerksamen Leser, ohne Fingerzeig, der Sinn dieser Stelle weniger bedeutend und prägnant erschienen haben.

dafs Alphenus versprach, Quintius solle sich den 13ten September zum Termine stellen. (8) Letzterer kommt auch wirklich nach Rom, und stellt sich. Nävius, der feindselige erbitterte Mensch, der sich bereits fremder Besitzungen mittelst gewaltsamer Verdrängung des Eigenthümers bemächtigt hatte, macht ein Jahr und sechs Monate lang nicht die mindesten Ansprüche, rührt sich nicht, hält die Sache unter allerley Vorspiegelungen bestmöglichst auf, und sucht denn endlich bey dem Prätor Dolabella an, dafs ihm Quintius gerichtliche Cauti^{on} leiste, *weil er, nach dem Edicte dieses Prätors, 30 Tage lang im Besitze seines Vermögens sey.* Quintius erklärte, er habe nichts dagegen, dafs man ihm die Cautionsleistung bedingungsweise auferlege, wenn nemlich sein Vermögen edicts^mässig besessen worden sey. Der Prätor entscheidet: ob rechtmässig, darüber verliere ich kein Wort, ich sage nur, dafs die Entscheidung unerhört war; und auch das bedarf mei-

ner Bemerkung nicht, weil es jedem zur Gnüge einleuchten muß. Der Prätor gibt Befehl, Quintius solle mit Nævius gegenseitige Angelobung auf die Fälle leisten, *dass dieser, nach dem Burrianischen Edicte, seit 30 Tagen von seinem Vermögen Besitzer gewesen oder nicht gewesen sey.* Die Freunde des Quintius weigerten sich dessen: sie erklärten, es müsse zuvörderst die Rechtmäßigkeit der Schuldforderung an Quintius untersucht werden: entweder beyde müßten Caution leisten, oder keiner: die Ehre und der gute Nahme brauche vor Gerichte nicht ins Gedränge zu kommen. Selbst Quintius erklärte laut, er suche die Cautionsstellung um deswillen zu vermeiden, damit es nicht das Ansehen gewinnen möge, als habe er sich überzeugt, sein Vermögen sey edictmäßig in dem Besitze eines andern. Verstehe er sich aber zu der verlangten Angelobung, so käme er in Gefahr, zu seiner Ehrenrettung das erste Wort nehmen zu müs-

sen; was denn auch jetzt wirklich der Fall ist. Allein Dolabella machte es, wie alle vornehme Leute: sie mögen recht oder schlecht handeln, so liefern sie in beyden Fällen Meisterstücke, die ihnen unser Einer nie nachthun kann. Er beharrt steif und fest auf der unbilligen Forderung, daß entweder verbürgte Caution, oder Angelobung an Nævius geleistet werden müsse, und läßt mittlerweile unsern Advocaten, die damit nicht zufrieden seyn wollten, mit ziemlichen Ungestüm die Thüre weisen.

(9) Kein Wunder, daß Quintius darüber in die äußerste Verwirrung gerieth. Er hatte unter zweyen der unglücklichsten und unverdientesten Verhältnisse zu wählen. Verstand er sich zur Caution, so verurtheilte er sich selbst: und leistete er Angelöbniß, so mußte er zuerst auftreten. Da er nun im ersten Falle dem Urtheile gegen sich selbst, dem verdammendsten unter allen Urtheilen, auf keine Weise ausweichen, im andern Falle aber doch hoffen konnte,

einen Richter zu bekommen, auf dessen Unterstützung er um desto sicherer rechnen konnte, je weniger unterstützende Freunde er hatte, so entschloß er sich zum Angelöbniß, und leistete es wirklich. Er wählte Sie, Aquilius, zu seinem Richter, und stellte den Prozeß nun auf diesem Wege fort. Das sind die Punkte, worauf es bey der gegenwärtigen Streitsache ankommt.

Sie sehen, Aquilius, daß diese Untersuchung eigentlich nicht sowohl klingende Münze, als vielmehr die Ehre und das Eigenthum des Quintius zum Gegenstande hat. Unserer ältesten Verfassung gemäß, soll in einem dergleichen Capital-Procresse der Beklagte zuletzt sprechen, und es ist also die unerhörteste Cabale, womit uns Kläger den ersten Vortrag aufdringen. Der Mann, der immer nur den Vertheidiger seiner Clienten machte, spielt jetzt die Rolle des Klägers; Talente, welche sonst immer nur zur Unterstützung des Bedrängten in Thätigkeit waren, äus-

sern sich jetzt zum Schaden und zum Verderben. Es fehlte noch, daß man Sie, Aquilius, veranlaßte, uns die Minute vorzuschreiben, in welcher wir unsern Vortrag endigen müßten. Dazu machte man gestern wirklich Anstalt, und man würde diese Intrike beym Prätor sehr leicht durchgesetzt haben, wenn Sie Ihr Recht und die Bestimmung Ihres Amtes nicht geltend gemacht hätten. Bis jetzt waren Sie noch der einzige, der uns bey unsern Gerechtsamen schützte, während daß sich unsere Gegner mit ehrlicher und rechtmäßiger Behauptung ihrer Ansprüche gar nicht einmal befassen mögen, weil sie ohne Beyhülfe niederträchtiger Ränke ihrem Einflusse schlechterdings keine Wirksamkeit zutrauen.

Doch Hortensius dringt in Sie, die Untersuchung zu beschleunigen: er wünscht, daß ich ihm auch noch Zeit übrig lassen möchte: er beschwert sich darüber, so oft der Beklagte den ersten Vortrag hätte, käme man gemeiniglich

nicht zum Ziele. Ich werde daher auf keine Weise weder den Verdacht begünstigen, als wäre uns an der Untersuchung unserer Angelegenheit nicht viel gelegen, noch auch der stolzen Einbildung Platz geben, daß ich den streitigen Gegenstand richtiger und besser darzustellen im Stande sey, als bereits geschehen ist. Ich werde mich überdem kurz fassen; theils weil der Inhalt der Streitfrage bereits von meinem Vorgänger hinlänglich ins Licht gesetzt worden, theils weil bey mir Kopf und Lunge so schwach sind, daß mir die Kürze des Vortrags, wovon ich überhaupt ein Liebhaber bin, schlechterdings zum Bedürfnisse wird. Ich werde in dieser Absicht Ihre Methode befolgen, Hortensius, und meine Schutzrede in bestimmte Abschnitte eintheilen. Sie thun das gewöhnlich, weil Sie es in Ihrer Gewalt haben. Ich werde es wenigstens heute versuchen, weil mir es jetzt gerade mein Gegenstand erlaubt. Ich benutze meine heutige Lage zu ei-

nem Vorthteile, den Ihre Talente Ihnen bey jeder Gelegenheit gewähren. Ich werde mir bestimmte Grenzlinien vorzeichnen, die ich nicht wohl überspringen kann, wenn ich auch möchte. Auf diese Art weiß ich gewiß, wovon ich sprechen soll: Hortensius hat die Punkte vor Augen, die er beantworten soll, und Sie, Aquilius, können schon im voraus errathen, was Sie hören werden.

Wir leugnen, daß Navius das Vermögen des Quintius, kraft des Prätorial-Edicts, in wirklichen Besitz bekommen. Unter dieser Voraussetzung ist von uns Caution angelobt worden. Ich werde also 1) zeigen, *daß er kein Recht hatte, vom Prätor den Besitz des Quintiusischen Vermögens zu verlangen*, 2) *daß er von diesem Vermögen nicht edictmäßig Besitzer seyn konnte*, und endlich, 3) *daß er es niemals war*. Ich bitte Sie, Aquilius, und übrigen Beysitzer, diese Punkte, zu deren Beweise ich mich anheischig mache, genau in das Gedächtniß zu fassen. Je

besser Sie diese im Sinne behalten, desto leichter wird Ihnen die Übersicht des Ganzen werden, und desto weniger Anstrengung wird es Ihnen kosten, mich in meine vorgezeichneten Schranken zurückzuweisen, wenn es mir einfallen sollte, daraus abzuschweifen. Ich sage also, *Nävius hatte kein Recht zu jener Forderung, er konnte nicht Besitzer seyn, und er war es wirklich nicht.* Wenn ich dies alles bewiesen haben werde, dann ist mein Vortrag zu Ende.

(11) I. Nävius hatte kein Recht zu jener Forderung. Und warum nicht? Weil ihm Quintius weder als Geschäftsgenosse noch außer diesem Verhältnisse etwas schuldig war. Wer soll das bezeugen? Sein hitziger Gegner selbst. Ja, Sie, Nävius, Sie selbst fordere ich jetzt als Zeugen auf. Ein ganzes Jahr, und länger, nach dem Tode des C. Quintius, war P. Quintius in Gallien mit Ihnen in Verbindung. Beweisen Sie, daß Sie ihn jemals wegen der un-

geheuren Schuldpost, die Sie an ihn zu fordern haben wollten, in Anspruch nahmen; beweisen Sie, daß Sie nur einmal die Forderung gegen ihn erwähnten, daß Sie ihm die Bezahlung zumutheten, und ich räume es Ihnen ein, daß er Ihr Schuldner war. C. Quintius, der Ihnen, Ihrem Vorgeben nach, eine sehr beträchtliche Summe schuldig war, stirbt. Sein Universalerbe P. Quintius kommt nach Gallien, lebt mit Ihnen auf gemeinschaftlichem Grund und Boden, und zwar an dem Orte, der nicht nur seine ganzen Habseligkeiten, sondern auch die gesellschaftlichen Bücher und Briefschaften enthielt. Kann es wohl einen Menschen geben, der mit seinem Vermögen so äußerst nachlässig wirthschaftete, und so ganz das Gegentheil von einem Nävius wäre, daß er das Vermögen seines verstorbenen Schuldners in fremde Hände kommen sehen könnte, ohne diesem Erben bey der ersten besten Gelegenheit Nachricht von seiner Forderung zu geben, ihn deswe-

gen anzureden, sich bey ihm zu legitimiren, und im Fall einer sich ereignenden Irrung, entweder unter vier Augen, oder vor Gerichte ein Abkommen zu treffen. Das erlaubt sich ja wohl der gutmüthigste Mann gegen Freunde und Verwandte, deren Ehre und guter Name ihm nicht gleichgültig ist: und Navius, dessen Habsucht und Niederträchtigkeit so weit geht, daß er seinen Verwandten lieber um Ehre und guten Namen bringt, ehe er auf einen kleinen Vortheil Verzicht thäte, Navius sollte sich das nicht erlaubt haben? Wie? der Mann, der seinem Verwandten Gut und Blut zu'rauben fähig ist, weil er ihm nicht bezahlen will, was er ihm nie schuldig war, der sollte vergessen haben, seinen Schuldner an die Berichtigung einer Schuldpost zu erinnern, die er wirklich an ihn zu fordern gehabt hätte? Ah, vielleicht wollten Sie dem guten Quintius damals nicht beschwerlich fallen! wollten ihn nicht gern deswegen anreden! Wie? und jetzt mis-

gönnen Sie ihm die freye Luft! jetzt möchten Sie ihn gern ganz zu Boden werfen!

Ich stelle mir die Sache so vor: Quintius war Ihr naher Vetter, Ihr Freund, war ein rechtschaffener, guter Mann, und schon einige Jahre älter, als Sie. Sie wollten ihn also nicht gern mahnen. Manchmal, wie das so geht, dachten Sie vielleicht, du willst dir ein Herz fassen, willst von deinem Celde mit ihm reden, willst dich drauf gefaßt machen, und zu ihm gehen. Aber nein, Ihre angebohrne Schüchternheit, Ihre jungferliche Bescheidenheit zog Sie zurück: Sie vergaßen, was Sie sagen wollten; hätten gern mit ihm gesprochen, aber — Sie getrauten sichs nicht, um ihm keine unangenehme Stunde zu machen. Das war zuverlässig die Sache. Nävius schonte damals die Ohren seines Freundes, dem er jetzt — den Kopf misgönnt. (12) Mein lieber Sextus, wäre Ihnen Quintius Geld schuldig gewesen, wahrlich, Sie hätten es auf der

Stelle von ihm zurückverlangt: wenigstens wäre das in kurzem, oder einige Zeit darauf, oder doch nach Verlauf von 6 Monaten, und höchstens ganz sicher nach Jahresfrist geschehen. Es vergehn 18 Monate; Sie haben täglich Gelegenheit, ihn zu erinnern; Sie verlieren kein Wort. Erst nach Verlauf von zwey Jahren nehmen Sie ihn in Anspruch. Wo lebt der leichtsinnige, lüderliche Verschwender, der sich, selbst bey der vollsten Casse, in einem ähnlichen Falle so benehmen würde, wie sich Nævius benommen hat. Ich brauche den Mann nur zu nennen, um aller übrigen Anmerkungen überhoben zu seyn. Was? C. Quintius ist Ihr Schuldner, Sie erwähnen kein Wort: er stirbt: sein Geld kommt an den Erben: diesen haben Sie täglich um sich: und es vergehn zwey Jahr, ehe Sie Ihre Worte bey ihm anbringen. Welches von beyden ist wohl wahrscheinlicher, daß Nævius seine Forderung, wenn er eine zu machen hatte, auf der Stelle würde er-

wähnt haben? oder daß er zwey Jahr vergehn liefs, ohne eine Sylbe darüber zu verlieren? Sagen Sie nicht etwa, es hätte Ihnen an Veranlassung gefehlt! Quintius war ja über ein Jahr täglich in Ihrer Gesellschaft. Sagen Sie nicht, die Sache hätte in Gallien nicht geschlichtet werden können! Gibts in der Provinz keine Obrigkeit, gibts in Rom keine Gerichte? Es waren also nur zwey Fälle möglich. Sie unterliesen die Erinnerung entweder aus unerhörter Nachlässigkeit, oder aus angebohrner überschwenglicher Gutherzigkeit. Was die Nachlässigkeit betrifft, so ist diese uns wenigstens unbegreiflich, und über die Gutherzigkeit — lachen wir. Demungeachtet sehe ich nicht ein, was Sie außerdem zur Entschuldigung anführen könnten. Es ist wohl Beweises genug, daß Nävius nichts zu fordern hatte, weil er nichts verlangt hat.

(13) Und wie, wenn ich das ganze gegenwärtige Verfahren des Nävius selbst als einen Beweis darstellte, daß er nichts

rechtsmäfsig zu fordern hatte? Was will eigentlich Nävius? um was streiten wir? Wie heifst der Procefs, den wir schon ins zweyte Jahr führen? Zu welchem Zwecke läfst er so viele vortrefliche Männer ihre ganzen Kräfte verschwenden? Antwort: Er will sein Geld haben. Und das verlangt er erst jetzt? Doch es sey: lassen wir uns das gefallen. Weiter: Er will die Societäts-Rechnungen und streitigen Puncte untersucht und berichtigt wissen. Das ist sehr spät: indessen doch endlich einmal: wir lassen auch das hingehen. Nein, sagt Nävius, das ist meine Absicht ganz und gar nicht. P. Quintius hat mein Geld schon so viele Jahre: er solls behalten; ich verlange es nicht zurück. Nun wozu also der Streit? Misgönnen Sie etwa dem Quintius die Rechte eines Römischen Bürgers, wie Sie bey mehrern Gelegenheiten verrathen haben? soll er das nicht mehr seyn, was er bisher mit allen Ehren gewesen ist? soll er nicht mehr unter

lebendigen Menschen existiren? soll er sein Leben und sein ganzes Glück aufs Spiel setzen? Soll er sich erst vor dem Richter vertheidigen, und dann erst seinen Kläger hören? Wozu diese Anstalt? Glauben Sie auf diesem Wege schneller zu Ihrem Zwecke zu kommen? O wenn Ihnen daran etwas gelegen war, so konnten wir schon lange am Ziele seyn. Oder hielten Sie diese Art des Kampfes für ehrenvoller? Aber wie können Sie Ihrem Blutsverwandten die Kehle zuziehen, ohne sich selbst auf das schändlichste zu entehren? Oder meinten Sie leichter durchzukommen? Nein, Aquilius schreibt nicht gern ein Todesurthel, und Hortensius ist nicht gewohnt, zur Begünstigung eines solchen Urthels zu sprechen.

Wie lautet nun dagegen unsere Erklärung? Nävius verlangt Geld; wir sind ihm keins schuldig. Man untersuche das auf der Stelle gerichtlich, wir sind nicht dagegen. Was brauchts mehr? Besorgt er etwa, unser Geld

möchte auf richterlichen Bescheid nicht gleich bey der Hand seyn: wir wollen ihm hinlängliche Sicherheit stellen; aber er muß unter den nämlichen Bedingungen die seinige auch leisten. Damit, Aquilius, kann der Streit am Ende seyn: und Sie sind einer Verlegenheit überhoben, die vielleicht nicht geringer ist, als die Verlegenheit des Quintius. Was sollen wir thun, Hortensius? was dünkt Ihnen von diesem Vorschlage? Können wir nun vielleicht unsere Waffen wegwerfen, und uns, ohne Gefahr, Habe und Gut zu verlieren, bloß über einen Beutel voll klingender Münze zu verständigen suchen? Können wir vielleicht Maasregeln nehmen, wobey es in unserer Gewalt steht, das Glück und Leben eines Verwandten zu retten? können wir vielleicht die Maske des Anklägers ablegen, und die Anklage in eine Forderung verwandeln?

(14) Mit nichten, sagt Navius, ich nehme wohl Caution an, aber ich werde keine geben. — Ein schönes Recht! wo

in aller Welt mag das geschrieben stehn? Was dem Quintius Recht ist, das soll gerade eine Unbilligkeit gegen den Nävius seyn, wer schielst so? Das Vermögen des Quintius, sagt Nävius, ist edictmälsig mein Eigenthum geworden. Er verlangt also wohl, daß ich dazu Ja sagen soll: verlangt, daß wir ihm seinen Anspruch, dessen gänzliche Falschheit wir im Angesichte des Richters behaupten, unter vier Augen als vollkommen richtig und gegründet gelten lassen werden. Läßt sich denn schlechterdings kein Weg finden, Aquilius, auf welchem beyde Theile zu ihrem Rechte gelangen könnten, ohne daß einer den andern schänden, entehren und ruiniren müßte? Wäre die Forderung gegründet, Nävius würde zuverlässig nichts weiter thun, als sein Geld verlangen: er würde sich nicht lieber in das gegenwärtige Labyrinth von gerichtlichen Untersuchungen verwickelt, als mit der einfachen Erörterung seines Societäts-Rechts begnügt haben, welches zu dem

ganzen Streite die erste Veranlassung gegeben hat.

Jahre lang hat er täglich Gelegenheit, dem Quintius von seiner Forderung Nachricht zu geben, und thut es nicht. Sobald er den Entschluß gefaßt hat, einen niederträchtigen Streich zu spielen, sucht er immer einen Termin nach dem andern aufzuschieben. Endlich thut er selbst auf alle Termine Verzicht, und läßt mittlerweile den Quintius mit Gewalt aus seinem Eigenthume verdrängen. Kein Mensch wehrt ihm, seiner vermeinten Forderung wegen, in Unterhandlung zu treten. Statt dessen aber dringt er auf die den Quintius so äußerst entehrende Cautionsleistung. Man verweist ihn an richterliche Untersuchung seines Anspruchs: diesen sehr billigen Weg verschmäht er, und gibt dadurch deutlich zu verstehen, daß es ihm nicht um Geld, sondern um das Blut und Mark seines Gegners zu thun ist. Damit sagt er doch wohl nichts anders, als dieses:

„Wäre mir Quintius Geld schuldig, dann würde ich es fordern, oder ich hätte mich wohl schon längst bezahlt gemacht: ich würde mich, wenn ich die Forderung machen könnte, nicht auf solche Weitläufigkeiten eingelassen, würde die Sache auf keine so gefährlichen Wege Rechtens eingeleitet haben, und nicht so viel Advokaten dazu brauchen. Nein, Quintius muß herausgehen, was er nicht schuldig ist, er mag wollen oder nicht, und keinen Dank obendrein. Mit Gewalt muß es ihm genommen, und ausgepreßt: von Haus und Hof muß er gejagt werden: ich muß alle Reiche, alle Mächtigen, und die geschicktesten Sprecher auf meiner Seite haben: der Wahrheit muß der Mund gestopft werden: wir müssen ihm fürchterlich drohen, wir müssen ihm Angst und Schrecken einjagen, daß er endlich Muth und Fassung verliert, und sich selber zum Weichen entschließt.“

Und in der That, wenn ich bedenke, wer unsere Gegner sind, und einen

Blick auf die gegenwärtige Versammlung werfe, dann kommt mir es sehr wahrscheinlich vor, daß dem Quintius dieses Schicksal ohne Rettung bevorsteht. Nur der Gedanke an Sie, Aquilius, läßt mich hoffen, daß der feindliche Angriff um so gewisser seine Wirkung verfehlen werde, je hitziger und leidenschaftlicher man ihn beginnt.

(15) Quintius war also nichts schuldig. Aber gesetzt auch, er wäre Schuldner gewesen, war denn Nävius deswegen befugt, den Besitz seines Eigenthums vom Prätor zu verlangen? Ich halte wenigstens dieses Benehmen weder für recht, noch für vortheilhaft. Was kann Nävius zu seiner Rechtfertigung anführen? Quintius, sagt er, hat den gerichtlichen Termin versäumt. Ehe ich beweise, daß das nicht der Fall gewesen sey, will ich, um meiner Pflicht ein Gnüge zu thun, und die gewöhnliche Methode zu benutzen, den Gegenstand selbst, und das Verfahren des

Nävius zuvor etwas näher ins Licht setzen.

Wer war der Mann, den Sie des versäumten gerichtlichen Termins beschuldigen? Er war Ihr Vetter, Ihr Geschäftsgenosse, Ihr alter Freund und Bekannter. War es denn redlich, auf der Stelle bey dem Prätor darauf anzutragen, daß man Ihnen die Besitznehmung seines Eigenthums edictmäßig erlauben möchte? Wie konnten Sie so leidenschaftlich zu dieser äußersten und höchst feindseligen Rechtshülfe schreiten, die Ihnen beynahe alle Veranlassung raubte, in Zukunft noch strengere und grausamere Maasregeln zu nehmen? Kann einen Menschen, kann einen Mann, wie Quintius, ein entehrendes, traurigeres und empfindlicheres Schicksal treffen? gibt es eine grössere Beschimpfung, eine schmerzlichere Erfahrung? Wenn ein Mann durch Unglücksfälle oder durch fremde Beeinträchtigung sein Vermögen verloren hat, und er besitzt nur noch den Ruf eines

ehrlichen Mannes, o dann gewährt ihm dieser Besitz hinlänglichen Trost bey dem Gefühl seiner Armuth. Mancher gekränkte oder öffentlich gebrandmarkte schaltet mit seinem Vermögen, und befindet sich wenigstens nicht in der traurigen Nothwendigkeit, auf fremde Unterstützung rechnen zu müssen; dies gereicht ihm bey seiner mislichen Lage gerade zum Troste. Wen man aber die Schmach erfahren läßt, daß seine Güter öffentlich feil geboten, daß seine ansehnlichsten Besitzungen, seine nothwendigsten Lebens-Bedürfnisse ein Eigenthum des Meistbietenden werden, den drängt man dadurch nicht allein aus der Verbindung mit der übrigen bürgerlichen Gesellschaft heraus, sondern man verleidet ihn auch, wo möglich, noch alle die Vortheile, die er vom Tode ziehen kann. Das Glück, mit Ehren zu sterben, zieht oft selbst über die nachtheiligsten Flecken in dem Leben des Menschen seinen täuschenden Schleyer; aber ein ehrloses Leben

macht auch die Hofnung eines ehrbaren Todes unmöglich. Wer also seine Habseligkeiten, kraft des Prätoraledicts, einem Fremden überlassen muß, der verliert mit jenen zugleich seine ganze Ehre und guten Nahmen: wessen Nahme an den volkreichsten Plätzen der Stadt öffentlich am Pranger steht, dem gönnt man nicht einmal den Vorthail, ohne Geräusch und unbemerkt verderben zu können. Wem Auctions-Licitanten und Directoren bestellt werden, die bestimmen müssen, nach welcher Methode und um welchen Preis er zu Grunde gehen soll: wen ein Präco öffentlich ausruft und taxirt, dem hält man seine Exequien bey lebendigem Leibe; wenn das Exequien heißen, wo nicht etwa Freunde zusammenkommen, um ihrem Freunde die letzte Ehre zu erweisen, sondern wo sich lauter Kauflustige versammeln, die den Henkern ins Handwerk pfuschen, und den letzten Lebensfunken vollends zertreten. (16) Deswegen haben auch unsere Vor-

fahren von dieser Rechtshülfe nur sehr selten Gebrauch machen lassen, und die Prätores haben sich in solchen Fällen immer äußerst behutsam benommen. Gutdenkende Menschen, die offenbar beeinträchtigt werden, und schlechterdings keinen andern Ausweg zu ihrem Rechte finden können, entschließen sich zu jenem harten Mittel selbst dann, wenn sie mit Gewalt und wider ihren Willen dazu genöthigt, oft belogen und mit falschen Versprechungen hintergangen worden sind, nur mit der größten Behutsamkeit und Schonung. Denn sie bedenken, wie viel es sagen will, eines andern sein Vermögen öffentlich feil zu bieten. Kein Edeldenkender wird sich, selbst bey dem vollsten Rechte, entschließen, einen Bürger zu ruiniren: denn er wünscht sich weit lieber das Zeugniß geben zu können, daß er eines Menschen, dessen Schicksal in seiner Gewalt stand, geschont, als daß er ihn ruinirt habe, da er ihn retten konnte. Selbst gegen ganz fremde Per-

sonen, gegen Feinde, verfährt der brave Mann nie anders; weil er den Werth des guten Nahmens und die Pflichten der allgemeinen Menschenliebe zu schätzen weiß. Er kann daher auch nie in den Fall kommen, fremde Mishandlung verdient zu haben, da er sich selbst keiner vorsetzlichen Mishandlung des andern bewußt ist.

Aber wer ist nun der Mann, Nävius, der den Termin versäumt haben soll? Es ist Ihr naher Verwandter. Gesetzt auch, jene Versäumung wäre an sich ein Verbrechen, so müßte es doch schon durch die Rücksicht auf Verwandschaft vieles von seiner Gröfse verlieren. Wer war dieser Mann ferner? er war Ihr Geschäftsgenosse. Einem solchen Manne, mit welchem Sie sich, sey es durch freye Wahl oder durch Zufall, in so naher Verbindung befanden, sollten Sie wohl weit wichtigere Fehler verzeihen können. Wer war dieser Mann noch weiter? Ein Freund, der Ihnen in allen Fällen seine Gefälligkeit bewiesen hatte.

Und jetzt, da er es in einem einzigen Falle gegen Sie versehen hat, bestürmen Sie diesen Mann mit Waffen, die man nur gegen Nichtswürdige, die sich mehrerer und vorsetzlicher Betrügereyen schuldig machten, zu brauchen berechtigt ist. Wenn ein Pfennig aus Ihrem eignen Beutel auf dem Spiele stünde, wenn Sie besorgen müßten; um die geringste Kleinigkeit beeinträchtigt zu werden, würden Sie nicht auf der Stelle bey einem Aquilius, oder bey irgend einem Advocaten Hülfe gesucht haben? Jetzt war von Rechten der Freundschaft, der Geschäftsverbindung, der Verwandschaft die Rede; jetzt sollte auf Pflicht und auf Ehre Rücksicht genommen werden; aber da wurde kein Aquilius, kein Lucullus zu Rathe gezogen. Wären Sie nur wenigstens mit sich selbst zu Rathe gegangen, hätten Sie zu sich selber gesprochen: „*Zwey Stunden vorbey: Quintius erscheint nicht: was mach ich?*“ Bey Gott, nur mit diesen drey Worten durften

Sie sich fragen: „*was mach ich?*“ und Ihre Leidenschaft hätte sich abgekühlt, Sie hätten vernünftiger Überlegung Raum gegeben, Sie wären zur Besinnung gekommen, und hätten sich die Schande erspart, im Angesichte einer edlen Richter-Versammlung die Erklärung zu thun, daß Sie sich entschlossen hätten, ihren Vetter von der Stunde an, in welcher er nicht zum verabredeten Termine erschienen wäre, aus Haus und Hof zu jagen.

(17) Ich will mich jetzt einmal, obwohl es nun bereits zu spät ist, und nicht meine Angelegenheit betrifft, statt Ihrer bey einigen Personen Raths erholen, an die Sie sich zu rechter Zeit und in eigener Angelegenheit hätten wenden sollen, und es nicht thaten. Also, Aquilius, Lucullus, Quintilius, Marcellus, was denken Sie von folgendem Falle: „*Mein Geschäftsgenosse und Vetter, mit dem ich lange in naher Verbindung gestanden, und neuerdings wegen einer Geldforde-*

runge in Streit gerathen bin, stelle sich nicht zum gerichtlichen Termine. Kann ich nicht vom Prätor verlangen, daß mir die Besitznehmung seines Vermögens vergönnt werde? oder, weil er in Rom ein Haus nebst Frau und Kindern hat, soll ich ihm meine Forderung ins Haus schicken?“ Wie würden Sie wohl diese Frage beantworten? Bin ich, meine Herren, von Ihrem Charakter und Einsichten nicht ganz falsch unterrichtet, so wette ich alles, Sie würden auf diese Frage ohngefähr folgenden Bescheid geben: „1) warte noch; 2) zeigt er sich nicht, macht er etwa Miene, dich länger hinzuhalten, so rede mit seinen Bekannten; 3) erkundige dich, wer sein Bevollmächtigter ist; 4) fertige ihm dein Anbringen ins Haus zu.“ Und so würden Sie ihm zuverlässig noch tausend Dinge sagen, die erst noch geschehen müßten, ehe man zu jenem äußersten und nothgedrungenen Mittel zu schreiten brauche.

Was thut Nävius? O der lacht darüber, daß wir einfältigen Menschen in seinem Lebensplane Gewissenhaftigkeit und das Benehmen eines ehrlichen Mannes suchen. Was soll ich, meint er, mit eurer Herzensgüte und ängstlichen Ehrlichkeit machen! Dafür laß ich die Frommen im Lande sorgen. Bey mir muß man nicht fragen, was hast du? sondern wie bist du dazu gekommen? Ich weiß am besten, was ich für Eltern, und was ich für eine Erziehung gehabt habe. Es ist ein bekanntes Sprüchwort: *Aus einem Schmarozer kann weit leichter ein Capitalist, als ein ehrlicher Mann werden.* — Wenn das Nävius auch nicht alles wörtlich sagen möchte, so ist das doch der klare Sinn seines Benehmens. Er müßte wenigstens, wenn er wie ein ehrlicher Mann leben wollte, sehr vieles lernen, und verlernen: und mit beydem hält es freylich in seinen Jahren sehr schwer.

(18) „Ja, sagt er, da Quintius einmal sein Wort nicht gehalten hatte, so

konnte ich weiter kein Bedenken tragen, sein Vermögen confisciren zu lassen.“ — Das ist schlecht genug. Indessen, weil Sie glauben, zu diesem Verfahren berechtigt gewesen zu seyn, so wollen wir Ihnen einmal den Glauben lassen. Wie aber, wenn Quintius sein Wort nie gebrochen hat? wie, wenn das nur eine Ausflucht ist, die Sie boshafter Weise erdichteten, und Quintius sich nie zu einem gerichtlichen Vergleichstermine anheischig gemacht hatte? Wie soll man Sie da nennen? Einen Niederträchtigen? Das waren Sie schon im höchsten Grade wegen der vom Prätor verlangten Vermögens-Confiscation, gesetzt auch, der Termin wäre wirklich versäumt worden. Einen Boshaften? das leugnen Sie ja nicht. Einen Betrüger? o Sie thun sich auf diesen Charakter sogar etwas zu gute. Einen Frechen, einen Habsüchtigen, einen Treulosen? Diese Benennungen sind viel zu gewöhnlich und abgenutzt, als daß sie auf ein so uner-

hört es Benehmen passen könnten. Wie soll man Sie aber sonst nennen? Ich muß in der That befürchten, daß ich mich hier entweder weit härter ausdrücken würde, als ich mir selber verzeihen könnte, oder weit glimpflicher, als es der Gegenstand erfordert.

Sie behaupten, Quintius habe seinen Termin nicht gehalten. Gut! Quintius erkundigte sich bey Ihnen, als er nach Rom zurückgekommen war, auf welchen Tag Sie denn jenen Termin mit ihm anberaumt hätten. Ihre Antwort war, den 8ten Febr. Im Weggehen denkt er darüber nach, an welchem Tage er wohl nach Gallien abgereist seyn möchte. Er schlägt sein Tagebuch auf, und findet den letzten Januar. Wenn also Quintius den 8ten Febr. in Rom war, o dann war es sehr möglich, daß er Ihnen den Termin versprach. Wie werden wir nun hinter die Wahrheit kommen? L. Albius reiste mit: das ist ein ehrlicher Mann: der wird die Sache bezeugen. Beyde wurden von einigen Ihrer Freunde

eine Strecke begleitet: auch diese sollen Zeugen abgeben. Das eigenhändige Tagebuch des Quintius, und noch eine Menge Zeugen, die von der ganzen Sache auf die rechtmässigste Art unterrichtet seyn konnten, und zum Lügen keinen vernünftigen Bewegungsgrund haben, sollen sich mit Ihren Aferzeugen messen.

Und einem Kampfe von dieser Beschaffenheit soll nun Quintius unterliegen? er soll seine Tage noch länger in Angst und Sorgen verleben? er soll vor der begünstigten Überlegenheit seines Feindes zittern, ohne in der Rechtsschaffenheit seines Richters Trost zu finden? Freylich hat er immer nur schlecht und recht gelebt, ist immer nur ernsthaft und blöde gewesen. An das Solarium, auf den Campus, und zu großen Gastereyen kam er gar nicht. Er suchte sich seine Freunde durch Gegenliebe, seinen Wohlstand durch Sparsamkeit zu sichern, und hielt viel auf jene altrömische Ehrlichkeit, wovon in

jetzigen Zeiten gar keine Spur mehr vorhanden ist. Quintius wäre allerdings schon dann sehr zu bedauern, wenn er bey gleichen Verhältnissen mit seinem Gegner, verlieren sollte. Indessen thut er bey dessen Überlegenheit Verzicht auf jene Gleichheit; er bescheidet sich, der schwächere Theil zu seyn, und wünscht nur, seine Ehre und sein Eigenthum gegen die leidenschaftlichen und feindseligen Ansprüche des Nāvius retten zu können.

(19) II. Ich habe bisher, meinem Versprechen gemäß, gezeigt, daß Nāvius keinen rechtlichen Grund hatte, die Besitznehmung des Quintiusischen Eigenthums zu verlangen, 1) weil er nichts an ihn zu fordern hatte; und 2) weil, gesetzt auch, die Schuldforderung wäre richtig gewesen, von Seiten des Quintius nichts versehen worden war, was jenen zu seinem Verfahren berechtigt hätte. Vernehmen Sie nun, Aquilius, meinen Beweis, daß Nāvius

das Eigenthum des Quintius nach Maasgabe des Edicts gar nicht in Besitz bekommen konnte.

Wie lauten die Worte des Edicts:

1) „*wenn einer aus betrügerischen Absichten unsichtbar wird u. s. w.*“ Das war doch Quintius nicht: oder läßt sich das von einem Manne behaupten, der in seinen Geschäften verreist, und seinen Bevollmächtigten zurückläßt?

2) „*wenn einer keine Leibeserben hat u. s. w.*“ Auch das paßt auf Quintius so wenig, als die dritte Einschränkung: „*wenn einer ins Ausland flüchtig geworden.*“ In welchem Zeitpunkte, und wie glauben Sie wohl, Nævius, daß die Verantwortung des abwesenden Quintius hätte Statt finden müssen? vielleicht, als Sie Ihre Ansprüche auf die Besitznehmung seines Vermögens äußerten? Aber da war ja niemand vom Quintius zugegen. Denn es konnte ja kein Mensch errathen, daß Sie jene Ansprüche machen würden, und bey einer Forderung, die sich

auf keine Thatsache, sondern auf einen bloßen Machtspruch des Prätors gründete, konnte man sich nicht einmal auf Ablehnung des Gesuchs einlassen. Wann konnte also wohl der Bevollmächtigte zur Vertheidigung seines abwesenden Clienten schreiten? Doch gewiß nicht eher, als nachdem Sie die Confiscation ausgebracht hatten. Jetzt war auch Alphenus als Bevollmächtigter bey der Hand: widersetzte sich Ihrem Verfahren, und liefs das Auctions-Patent abreißen. Das war das erste, was er kraft seines Amtes thun mußte, und das that er mit der möglichsten Sorgfalt. Was geschahe nun? Sie lassen einen Slaven von Quintius auf öffentlicher Strafsse in Beschlag nehmen, und wollen ihn fortschaffen. Das läßt Alphenus nicht zu: läßt ihn mit Gewalt wieder abnehmen, und seinem Herrn, dem Quintius, zustellen. Auch hierin beobachtete er die Pflicht eines aufmerksamen Bevollmächtigten. Sie sagen, Quintius sey Ihnen Geld schuldig. Er sagt, Nein!

Sie dringen auf einen gerichtlichen Termin. Er verspricht ihn. Sie laden ihn vor den Prätor. Er kommt. Sie tragen auf richterliche Untersuchung an. Er läßt sich auch das gefallen. Wenn das nicht heißt, in Vollmacht seines abwesenden Clienten das Wort führen, so begreife ich nicht, was es sonst heißen soll. Und wer war dieser Bevollmächtigte? Vielleicht ein verarmter, hungriger, streitsüchtiger und nichtswürdiger Wicht, der sich die Mishandlungen eines reichen Thoren gefallen lassen konnte? O nichts weniger als das. Es war ein sehr angesehener Römischer Ritter: ein Mann, der seine Geschäfte sehr ordentlich besorgte, und den Nævius selbst, so oft er nach Gallien reiste, als seinen Geschäftsträger in Rom zurückließ.

(20) Getrauen Sie sich noch zu behaupten, Nævius, daß die Stelle des Quintius nicht gehörig vertreten worden sey, da dieses Geschäft ein Mann übernommen hatte, dem sie es selbst

oft für sich zu übertragen pflegten? Getrauen Sie sich zu behaupten, Quintius habe Ihren Antrag auf gerichtliche Einlassung nicht angenommen, da es doch in dessen Vollmacht ein Mann that, den Sie selbst oft in Ihrer Abwesenheit mit Ihrer Ehre und Ihrem Vermögen schalten ließen? „Ich verlangte, sagen Sie, daß Quintius Caution stellen sollte.“ Sie verlangten das widerrechtlich. „Es wurde ihm aber vom Prätor aufgelegt.“ Alphenus that es aber nicht. „Gut, nun entschied der Prätor.“ Man appellirte also an die Tribunen. „Ah, rufen Sie hier aus, jetzt habe ich den Quintius, wo ich ihn haben will. Heißt das, sich einen vorgeschlagenen Rechtsweg gefallen lassen, heißt das, sich vor dem Richter verantworten, wenn man seine Zuflucht zu den Tribunen nimmt?“ Wenn ich blos daran denke, was ich von den Einsichten des Hortensius weiß, so glaube ich nicht, daß er diese Sprache führen wird. Wenn ich aber höre, daß er

das bereits gesagt hat, und ich überlege die ganze Beschaffenheit des gegenwärtigen Streitpunktes, dann begreife ich freylich nicht wohl, was er anders sagen könnte. Denn er räumt ein, daß Alphenus den Auctions-Anschlag abgerissen, die Stellung vor Gerichte versprochen, und den Vorschlag zu einer richterlichen Untersuchung, jedoch unter der Bedingung angenommen habe, wenn dieselbe in gewöhnlicher Form, und vor derjenigen Obrigkeit angestellt würde, welche die Bestimmung hat, Angefochtene in Schutz zu nehmen. Das alles müßte entweder falsch seyn, oder C. Aquilius müßte, gegen Pflicht und Gewissen, die ganz neue Einrichtung treffen, daß ein Mensch, dessen Bevollmächtigter sich nicht in jede vom Prätor eingeleitete Form der Untersuchung fügte, und an die Tribunen appellirte, noch nichts zu seiner Rechtfertigung gethan habe, sondern sein Vermögen von Rechtswegen an den Gegner abtreten, und sich das trau-

rige Schicksal gefallen lassen müsse, daß ihm in seiner Abwesenheit, und hinter seinem Rücken, seine ganzen Habseligkeiten, sammt allen Ansprüchen auf einen ehrenvollen und glücklichen Lebensgenuß, mittelst der boshaftesten und entehrendsten Kunstgriffe, geraubt werden. Findet nun dieser Grundsatz keinen Beyfall, so muß nothwendig allgemein anerkannt werden, daß sich Quintius bereits auf dem Wege Rechtens verantwortet hat. Und ist dieses, so hat auch Niemand edictmäßige Ansprüche auf sein Vermögen. Man sage nicht, die Tribunen hätten auf jene Appellation keine Rücksicht genommen. Wenn das bewiesen werden kann, dann behaupte ich selbst, daß sich der Bevollmächtigte in das Decret des Prätors fügen mußte. Nein, M. Brutus hat laut erklärt, daß er intercediren würde, sobald zwischen Alphenus und Nävius kein Vergleich zu Stande käme. Man konnte also mit der Appellation nicht sowohl die Absicht

haben, die Untersuchung zu verzögern, als vielmehr sich Hülfe damit zu schaffen.

(21) Was geschieht hierauf? Um alle Welt zu überzeugen, daß Quintius gerichtlich verantwortet sey, und um dessen guten Namen sowohl als sein eigenes Verfahren gegen nachtheilige Urtheile zu sichern, verbindet sich Alphenus mit mehrern angesehenen Personen, und erklärt in Gegenwart des Nævius, er bitte ihn als Freund, daß er sich nicht möge beykommen lassen, den Quintius ohne Ursache zu mishandeln: werde er aber sein feindseliges Verfahren gegen ihn fortsetzen, so sey er bereit, jedes erlaubte und rechtmäßige Mittel zu seiner Vertheidigung zu ergreifen: Quintius sey ihm nichts schuldig: er lasse sich jede vorgeschlagene Form der gerichtlichen Untersuchung gefallen. Diese ganze Erklärung wurde denn von mehrern namhaften Personen beurkundet; die Sache ist keinem Zweifel unterworfen. Zu einer

Zeit, wo weder an Proscription noch an Besitznehmung gedacht wurde, gibt Alphenus dem Nāvius sein Wort, daß Quintius sich gerichtlich stellen würde. Quintius erscheint zum Termine: und seitdem bleibt die Sache zwey Jahr unentschieden, weil Nāvius sie tückischer Weise so lange aufhält, bis ihm das Kunststück glücken würde, von dem gewöhnlichen Wege Rechtens abzuweichen, und auf einem bisher ganz unerhörten Kampfplatze gegen uns zu fechten. Welche Pflicht läßt sich denken, Aquilius, die Alphenus als Bevollmächtigter versäumt hätte?

Und was führt man nun zur Unterstützung der Behauptung an, daß für die Rechtfertigung des abwesenden Quintius noch nichts gethan sey? Vielleicht ist es der Punkt, den Hortensius vermuthlich berühren wird, weil er ihn schon neulich einmal erwähnte, und weil Nāvius ihn bey jeder Gelegenheit im Munde führt; man wird vielleicht sagen, *die damalige Lage, und der*

*überlegene Einfluss gewisser Personen sey dem Navius nicht in dem Grade, wie dem Alphenus, günstig gewesen *)?* Wenn ich das auch zugeben wollte, so wird mir doch meine Gegenparthey einräumen, daß es dem Quintius wenigstens nicht an einem Bevollmächtigten fehlte, nur daß dieser Bevollmächtigte jetzt eben in Gunst stand. Ich habe gewonnen Spiel, wenn man die Existenz eines Bevollmächtigten anerkennt, mit welchem man sich auf die Untersuchung des streitigen Punktes einlassen konnte. Wer er übrigens war, das gehört, meines Erachtens, nicht zur Sache: genug, wenn er sich nur in Vollmacht seines abwesenden Clienten, den Gesetzen gemäß, und vor Gerichte verantwortete. So sagt man,

*) Alphenus und Quintius waren von der Marianischen oder Volksparthey, und konnten daher auch von den Tribunen günstige Rücksichten erwarten. Beyden waren auch die Verhältnisse der damaligen Consuls, L. Scipio und C. Norbanus, gegen L. Sulla günstig.

Alphenus wäre ganz von der bewussten Volksparthey. Wie anders? da er im Hause des Nāvius erzogen, und da sehr früh mit Grundsätzen versehen wurde, bey welchen er keines Nobilitätsgenossen, und wäre es der vollendetste Gladiator gewesen, zu schonen geneigt seyn konnte. *Alphenus* richtete sich ganz nach dem herrschenden Geschmacke des Nāvius, und in diesem Falle war also das Verhältniß nicht ungleich. *Alphenus*, sagen Sie ferner, war ein guter Bekannter von Brutus, daher kam es, daß letzterer intercedirte. Und Sie sind es im Gegentheil vom Burrienus, der das widerrechtliche Decret gab: Sie waren es von allen den Personen, die sich durch Gewaltthätigkeit und Unrecht starken Einfluß verschafft hatten, und Dreistigkeit genug befaßen, mit diesem Einflusse zu wirken. Oder wünschten Sie damals im Ernst, daß die Parthey, welche sich jetzt für Ihren Sieg so sehr interessirt, die Oberhand behalten möchte? Sagen

Sie Ja, wenn Sie Herz haben: ich verlange es nicht laut: sagen Sie es nur Ihren gegenwärtigen Freunden in die Ohren. Zuverlässig hatten Sie in dieser Rücksicht mit Alphenus ganz einerley Grundsätze. Worin Sie sich gegen ihn merklich auszeichneten, war Ihre Denkungsart, Ihre Schlaueit, Ihr Talent zu Kunstgriffen. Ähnlicher Dinge zu geschweigen, ergibt sich der Unterschied hinlänglich daraus, daß Alphenus mit seiner Parthey, und aus Anhänglichkeit gegen dieselbe, ein unglücklicher Mitgenosse Ihres Schicksals wurde, Sie hingegen von Ihren bisherigen Freunden, als sie den kürzern ziehen mußten, abtrünnig wurden, und sich der siegenden Parthey in den Schoos warfen. Doch ich trage Bedenken, das Andenken an ein Verhältniß zu erneuern, für welches wir, meines Erachtens, weder Sinn noch Gedächtniß haben sollten.

(22) Ich sage nur so viel: Wenn Alphenus in Hinsicht seiner Parthey einigen Einfluß hatte, so hatte ihn Nä-

vius in ungleich höherem Grade; und wenn Alphenus im Vertrauen auf die Unterstützung seiner Parthey etwas Unbilliges verlangte, so waren die Dinge, welche Nävius wirklich durchsetzte, tausendmal unbilliger.

Setzen Sie aber vielleicht das damalige Misverhältniß zwischen Ihnen und Alphenus darin, daß es doch in seiner Gewalt stand, sich gegen Sie eines rechtlichen Beystandes zu versichern, und daß es doch wenigstens eine Obrigkeit gab, an die er sich ohne Gefahr wenden konnte: was soll Quintius davon denken, daß man ihm bis jetzt nicht gestattete, sein Recht vor einem billigen Richterstuhle und auf dem gewöhnlichen Wege zu suchen, und ihn zu höchst unrechtmäßigen und ganz unerhörten Vergleichen und Bedingungen nöthigen will? Wir wollen die Forderung einer angeblichen Geldschuld untersucht wissen. — „*Das könnt ihr nicht,*“ sagt Nävius. Aber unsere ganze Streitigkeit beruht doch hierauf. —

„Das kümmert mich nicht. Ihr müßt euch öffentlich vor dem Criminalrichter rechtfertigen.“ Man klage doch erst gegen uns, wenn das seyn soll. —

„Nein, ihr müßt zuerst reden: das ist schlechterdings nöthig: wie lange ihr sprechen sollt, das wird euch schon bestimmt werden: man wird das dem Judex schon zu verstehen geben. Und wo werdet ihr dann einen so wackern Sachwalter aufreiben, den unsere Überlegenheit und unser Einfluss nicht schüchtern machte? Ich habe den Philippus auf meiner Seite, einen Mann, der Beredsamkeit und Einfluss und Ansehen in gleicher Fülle besitzt: ich habe den Hortensius, den talentvollen, berühmten, angebeteten Hortensius, zum Schutzredner: ich habe eine Menge der vornehmsten und mächtigsten Personen zur Seite, deren Anblick nicht nur dem Quintius, sondern auch jedem andern Zuschauer, dessen Kopf nicht in Gefahr ist, Schrecken ein-

flößen wird. — Das heißt ungleiches Verhältniß, aber nicht, was Sie dem Alphenus vorwarfen, den Sie ja ganz außer Stand setzten, irgend ein Verhältniß gegen Sie zu behaupten. Sie müssen also entweder beweisen, daß Alphenus nie habe Bevollmächtigter des Quintius seyn wollen, daß er Ihre Auctionspatente nicht abgerissen, und gerichtliche Einlassung mit Ihnen verboten habe, oder Sie müssen, wenn dies der Fall war, einräumen, daß Sie das Vermögen des Quintius nie edictmäßig in Besitz bekommen haben.

(23) Wenn Sie edictmäßiger Besitzer von diesem Vermögen waren, so frage ich, warum wurde nichts davon verkauft? warum meldete sich kein Bürge, kein Gläubiger? Hatte etwa Quintius keine Creditoren? Allerdings hatte er deren eine ziemliche Menge, weil sein Bruder eine beträchtliche Summe Schulden hinterließ. Die Sache war diese: Alle die Menschen, denen Quintius schuldig war, standen in keinem nahen

Verhältnisse mit ihm, und demungeachtet ließ sich keiner von ihnen so niederträchtig finden, daß er den Entschluß gefaßt hätte, den Quintius hinter seinem Rücken um Ehre und guten Namen zu bringen. Das that der einzige Navius, sein Blutsverwandter, sein Geschäftsgenosse, sein Freund: Er, der noch dazu selbst im Schuldbuche des Quintius stand, faßte mit einer Hitze, als wenn er eine Prämie verdienen müßte, den Entschluß, seinen Verwandten unglücklich zu machen, und ihm nicht nur sein ehrlich erworbenes Vermögen zu rauben, sondern selbst die kümmerlichsten Lebensquellen zu verstopfen. Wo waren die übrigen Creditoren? wo sind sie bis jetzt? wer sagt, daß Quintius sich aus betrügerischen Absichten entfernt habe? wer sagt, daß in seiner Abwesenheit nichts zu seiner Rechtfertigung geschehen sey? Kein einziger Mensch. Im Gegentheil, alle diejenigen, welche mit ihm in Geschäften stehen oder gestanden haben,

nehmen sich seiner an, erklären ihn für unschuldig, und bestreben sich aus allen Kräften, seine in unzähligen Fällen erprobte Rechtschaffenheit gegen die Verunglimpfungen des treulosen Nävius zu schützen. Wenn Nävius auf seinem gewählten Rechtswege fortkommen wollte, so mußte er Zeugen stellen, welche sich in seinem Nahmen folgendermaßen ausgedrückt hätten: „*Quintius hat sich auf sein mir gethanes Versprechen nicht gestellt: er hat mich hintergangen: hat mir einen Termin festgesetzt, an welchem er die erst abgeleugnere Schuld bezahlen wolle: ich habe seiner nicht habhaft werden können: er hat sich entfernt, ohne einen Bevollmächtigten zu hinterlassen.*“ Zur Zeit hört man davon noch nichts: allein man macht Anstalt, Zeugen anzuwerben, die dergleichen aussagen sollen. Wir können ja, denke ich, diesen Auftritt erwarten. Indessen gebe ich allen den Herren Zeugen folgendes zu beherzigen:

das Zutrauen, welches man zu ihrer Ehrlichkeit hat, ist so beschaffen, daß sie es nur durch die strengste Liebe zur Wahrheit behaupten können: die geringste Abweichung von derselben wird ihnen ein Mistrauen zuziehen, bey welchem ihre Zeugnisse die Wirkung haben werden, daß sie nur die Wahrheit in ein desto helleres Licht setzen, und die Absicht, durch Unwahrheit zu täuschen, desto bemerklicher machen.

(24) Ich wünsche blos die zwey Fragen beantwortet: 1) warum fuhr Nævius nicht da fort, wo er angefangen hatte, das heist, warum verkaufte er nichts von alle dem, wovon er kraft des Edicts Besitzer geworden war? und 2) warum meldete sich bey dieser Gelegenheit keiner von allen übrigen Creditoren? Die Antwort kann keine andere seyn, als diese: Die Creditoren des Quintius waren nicht niederträchtig genug, und Nævius konnte die angefangene Betrügerey nicht durchführen.

Aber wie, mein lieber Nāvius, wenn Sie sogar selbst verrathen hätten, daß Sie nie edictmäfsiger Besitzer von des Quintius seinem Vermögen waren? Ihr Zeugniß kann freylich in fremden Angelegenheiten nicht eben von großem Gewichte seyn: allein in Ihrer eignen Sache muß es uns desto mehr beweisen, weil es gegen Sie selbst zeugt. Sie haben dem Dictator L. Sulla die Besitzungen des Sext. Alphenus abgekauft, und den Quintius als Theilnehmer an diesen gekauften Besitzungen angegeben *). Mehr sage ich nicht: Sie traten also jetzt freywillig mit einem Manne in Verbindung, der Sie bereits in dem Verhältnisse, worin er als Erbe seines Bruders mit Ihnen stand, betrogen hatte. Sie bezeigten Ihre Zufriedenheit mit diesem

*) Dieser Vorfall hatte sich kaum vor Jahr und Tag ereignet. Alphenus war vielleicht in einem Streite der Marianischen Parthey (mit welcher er es hielt) gegen Sulla umgekommen. Sulla nahm also seine Güter in Beschlag: und Nāvius kaufte sie ihm in Verbindung mit Quintius wieder ab.

Manne, von dem Sie doch glaubten, daß er Ehre und Vermögen verlohren hätte.

Ich traute mir in der That nicht zu, Aquilius, daß ich im gegenwärtigen Falle die Rolle eines Schutzredners mit hinlänglicher Geistes - Fassung spielen würde. Ein Hortensius, dachte ich, wird deinen Vortrag beantworten, ein Philippus wird dich mit gespannter Aufmerksamkeit sprechen hören; du wirst oft in den Fall kommen, daß dich die Furcht außer Fassung setzt. Als mich daher Roscius unter den dringendsten Bitten aufforderte, die Vertheidigung des Quintius, seines Schwagers, zu übernehmen, so führte ich ihm zu Gemüthe, wie schwer mir es werden würde, gegen Redner von solchem Range nur ein Wort aufzubringen, geschweige denn meine Rolle mit Glück zu beendigen. Er drang aber dessen ungeachtet immer mehr in mich. Mit einer Offenherzigkeit, die bey unserm freundschaftlichen Verhältnisse nicht auffallen konnte, sagte

ich ihm, ich würde den Menschen für sehr unverschämt halten, der sich in Gegenwart eines Roscius auf die Bühne wagen könnte, und ein Schauspieler, der vollends gar mit ihm wetteifern wolle, müßte selbst allen den Beyfall verlieren, womit man bisher das Gute in seinem Spiele aufgenommen hätte. Ich besorgte, setzte ich hinzu, dasselbe Schicksal zu haben, wenn ich mich mit einem Künstler, wie Hortensius, messen würde.

(25) Roscius sagte mir eins und das andere zu meiner Beruhigung; und wenn er auch nichts gesagt hätte, so würden schon die stummen Äußerungen von innerer Theilnahme, die er für seinen Vetter fühlte, jeden zur Gewährung seiner Bitte geneigt gemacht haben. Er ist ein Künstler, neben welchem kein anderer werth ist, sich auf der Bühne zu zeigen, aber als Mensch besitzt er Vorzüge, bey welchen er für die Bühne bey weitem zu gut ist. — Wie aber, lieber Freund,

fuhr er darauf fort, wenn du nun in dem Falle wärest, beweisen zu müssen, daß es eine wahre Unmöglichkeit sey, in zwey oder höchstens drey Tagen einen Weg von 700000 Schritten zurückzulegen? würde dir bange dafür seyn, diesen Beweis gegen Hortensius zu führen? Nichts weniger als das, versetzte ich; aber wie gehört das hieher? Allerdings, sagte er, das ist gegenwärtig der Punkt, worauf alles ankommt. Und so zeigte er mir, daß ich blos diesen Umstand, in Verbindung mit dem Verfahren des Nævius, auseinander setzen dürfte, um aller übrigen Beweise überhoben zu seyn. Ich bitte Sie daher, Aquilius, und übrigen Beysitzer, jetzt um Ihre Aufmerksamkeit. Sie werden sich dann gewiß überzeugen, daß Habsucht und Unverschämtheit den Angriff auf uns wagte, gegen welchen wir uns bisher so viel möglich hinter dem Schilde der Wahrheit und Rechtschaffenheit zu schützen suchten.

Nävius verlangt, daß er, kraft des Edicts, die Güter des Quintius in Besitz nehmen dürfe. Ich frage, an welchem Tage geschahe das? Ich will das aus Ihrem eigenen Munde hören, Nävius. Sie, der Urheber einer der unerhörtesten Betrügereyen, sollen sich derselben wörtlich selbst anklagen. Reden Sie also, Nävius, bestimmen Sie den Tag. „Es war der 20. Februar.“ Gut. Wie weit ist es von hier bis auf Ihr Gebiet in Gallien? Ich frage Sie selbst, Nävius. — „700000 Schritte.“ Ganz wohl. An welchem Tage wurde Quintius aus seinem Eigenthume verdrängt? Können Sie uns das sagen? — Warum schweigen Sie? — Ich will den Tag wissen. Nävius getraut sich das nicht: das merk ich wohl: nur Schade, daß diese Verlegenheit zu spät, und vergeblich ist. — Jene Verdrängung, Aquilius, geschahe den 23. Februar. Also binnen zwey Tagen, oder wenn auch die Staffette augenblicklich vom Gerichtsplatze den Weg angetreten hätte,

nicht ganz binnen drey Tagen, wurde ein Weg von 700000 Schritten zurückgelegt. Wahrlich, das nenne ich doch ein Kunststück! das nenne ich einen Plan ohne Kopf gemacht! das nenn ich mir eine geschwinde Bothschaft. Von Rom über die Alpen nach Sebusium marschiret die Nävische Suite in zwey Tagen. In der That, der Mann ist beneidenswertig, dem solche Künstler von Bothen, oder vielmehr solche Pegasen zu Befehl stehn.

(26) Ja, und wenn jetzt alle Crassi und alle Antonii aufträten, wenn ihr berühmtester Zeitgenosse, ein L. Philippus, sich mit dem Hortensius zur Auflösung dieser Aufgabe vereinigte, so müßte ich doch den Sieg davon tragen. Die Beredsamkeit ist nicht so allmächtig, wie Sie glauben. Die Wahrheit wirft Strahlen, die sich durch nichts verdunkeln lassen.

Oder, Nävius, gaben Sie etwa den Befehl zur Verdrängung des Quintius vorher, ehe Sie noch Ihre Forderung

an den Prätor ergehen ließen? Wählen Sie sich eins von beyden. Das eine bleibt immer eine wahre Unmöglichkeit, und das andere ist eine Niederträchtigkeit. Von jenem und von dieser hat man bis jetzt noch kein Beyspiel. Siebenmalhunderttausend Schritte sollen in zwey Tagen gemacht worden seyn! Behaupten Sie das? Reden Sie! Nicht? Also haben Sie vielleicht Ihre Ordre schon vorher gegeben? Ich wünschte, daß Sie hierzu Ja sagten. Wenn Sie das erste behaupten, so sagen Sie die unverschämteste Lüge: und bekennen Sie sich zum letztern, so sind Sie eines Verfahrens eingeständig, was Sie, wenn Ihnen auch die Lüge glückte, mit nichts rechtfertigen können. Wie? Aquilius und seine vortreflichen Bey-sitzer sollten ein Verfahren billigen, von welchem nur Habsucht, und Unverschämtheit, und Büberey die Triebfeder war? Was bedeutet diese unsinnige, unzeitige Eilfertigkeit? Deutet sie nicht auf Gewaltthätigkeit, auf Betrug,

auf Straßenraub, und auf das gerade Gegentheil von dem, was man Recht, und Pflicht, und Ehrlichkeit nennt? Sie geben die Ordre, ehe Sie noch vom Prätor das Wort haben. Warum? Wußten Sie, daß er es Ihnen geben würde? Konnten Sie mit Ihrer Ordre nicht warten, bis der Prätor Ja sagte? *Ich war im Begriff, sagen Sie, meine Forderung an den Prätor zu thun.* Wann aber? Nach 30 Tagen. Wohl zu merken, wenn dann nichts dazwischen kam, wenn sich Ihre Gesinnung nicht änderte, wenn Sie nicht krank wurden, wenn Sie noch lebten. *Der Prätor, meinen Sie, würde sein Ja schon gegeben haben;* aber auch vorausgesetzt, daß er wollte, daß er nicht krank wurde, daß er eben an der Regierung war, und kein Mensch seinem Befehle zur Cautionsleistung oder zur gerichtlichen Einlassung widersprach. Denn ich bitte Sie um alles in der Welt, wenn nun Alphenus, der Bevollmächtigte des Quintus, sich damals zur Caution oder zum

vorgeschlagenen Rechtswege verstanden, wenn er in alle Ihre Forderungen eingewilligt hätte, was hätten Sie thun wollen? Ihre nach Gallien bereits ertheilte Ordre zurücknehmen? Quintius wäre ja dann schon aus Haus und Hof gejagt gewesen, hätte seine Penaten schon mit dem Rücken ansehen, und sich, o Schande! auf Ihren Befehl von seinen eigenen Slaven gemishandelt fühlen müssen. Das alles hätten Sie wohl in der Folge wieder gut machen wollen! Wie können Sie sich die Fähigkeit, auf eines Menschen Lebensverhältnisse zu wirken, anmassen, da Sie Ihre eigene Leidenschaft so unfähig und blödsichtig gemacht hatte, daß Sie von dem allen, was die Zukunft herbeyführen, oder abändern konnte, schlechterdings nichts sahen, und vermöge dieser Blindheit eine Niederträchtigkeit begiengen, deren Wirkung Sie dem Zufalle überlassen mußten? Aber gesetzt auch, der Prätor hätte Ihnen, kraft des Edicts, die Besitznehmung erlaubt, und

Sie hätten wirklich Besitz nehmen lassen, folgte denn hieraus, daß Sie zu gleicher Zeit auch befugt waren, den Quintius aus seinem Eigenthume gewaltsamer Weise zu vertreiben?

(27) Es leuchtet wohl aus allen Umständen jedermann ein, Aquilius, daß bey der gegenwärtigen Untersuchung verlassene hülflose Wahrheit mit unterstützter Niederträchtigkeit im Kampfe begriffen ist. Worauf gründete sich der Befehl des Prätors zur Besitznehmung? auf das Edict. Unter welcher Bedingung leistete Quintius sein Angelöbniß? Unter dieser: *wenn dessen Vermögen, kraft des Edicts, noch nicht im Besitz des Nævius seyn könne*. Wir wollen doch das Edict nachsehen. Unter welchen Bestimmungen vergönnt dieses die Besitznehmung? Wie dann, wenn Nævius auf eine ganz andere Art, als der Prätor im Sinne hatte, Besitz ergriffen hat? Kann es da wohl noch zweifelhaft seyn, daß seine Besitzneh-

nung nicht edictmäfsig ist, und Quintus in Rücksicht seines Versprechens gewonnen Spiel hat? Zuverlässig nicht. Wir wollen sehn: *Wer nach Maassgabe meines Edicts Besitz genommen hat*, sagt der Prätor, (diese Worte passen auf Sie, Navius, und Sie leugnen das auch nicht: denn Sie behaupten einen edictmäfsigen Besitz. Diese Worte sind also Nachricht und Verhaltensregel für Sie.) *der soll in dieser Masse Herr der in Besitz genommenen Sachen seyn.* — Wie soll das geschehen? — *Was er an Ort und Stelle sichern kann, das soll er sichern. Was er nicht sichern kann, das kann er nehmen und fortschaffen.* — Und nun? — *Den Eigenthümer aber darf er gewaltsamer Weise nicht verdrängen.* Also selbst dann, wenn einer sich aus betrügerischen Absichten entfernt hätte, keinen Bevollmächtigten stellte, und seine sämmtlichen Creditoren mishandelte, selbst in diesen Fällen untersagt das Edict eine gewaltsame

Verdrängung aus dem Eigenthume. Der Prätor sagte Ihnen, Nāvius, als Sie zur Besitznehmung nach Gallien abgiengen, deutlich genug: die Besitznehmung müsse auf eine Art geschehen, daß Quintius noch immer neben Ihnen Herr seines Eigenthums bliebe, und auf keine Weise mit Gewalt verdrängt würde. Wie haben Sie aber diese Vorschrift befolgt? Ich bringe jetzt nicht in Anschlag, daß Quintius sich nie vorsätzlich entfernt hatte, daß er in Rom ein Haus, seine Frau, seine Kinder, einen Bevollmächtigten hatte, daß er nie einen gerichtlichen Termin mit Ihnen verabredet, geschweige denn versäumt hatte. Ich sage nur so viel: Er war rechtmäßiger Besitzer seines Landgutes, und als solcher wurde er von Ihnen aus seinem Besitze verdrängt, als solcher wurde er von seinen eigenen Sklaven in seinen vier Pfählen gemishandelt *).

*) Hier mußte eine Stelle von etwa acht Zeilen unübersetzt bleiben, weil sie wegen Man-

(28) Ich habe bisher gezeigt, wie viel vorher hätte geschehen müssen, ehe Nāvius die Besitznehmung des Eigenthums eines Mannes, der noch dazu sein naher Verwandter war, verlangen konnte, zumal da letzterer in Rom ein eignes Haus, Frau und Kinder, und einen Bevollmächtigten hatte, der ebenfalls mit beyden in demselben Grade von Verwandtschaft stand. Ich habe gezeigt, daß nie ein Termin zur Erscheinung vor Gerichte verabredet worden sey. Ich habe mich anheischig gemacht, durch Zeugen, welche die nöthige Wissenschaft, und schlechterdings keinen Bewegungsgrund zur Unwahrheit haben konnten, zu beweisen, daß Quintius an dem Tage, da er nach Nāvius seiner Behauptung die gerichtliche Erscheinung versprochen haben soll, gar nicht in Rom gewesen sey. Ich habe dargethan, daß die Besitznehmung

gels an Zusammenhang, der durch eine im Originale befindliche Lücke verursacht wurde, unübersetzbar war.

edictmäfsig nicht erfolgen konnte, weil Quintius sich nach Maasgabe des Edicts weder aus betrügerischen Absichten entfernt hatte, noch ins Ausland flüchtig geworden war. Man behauptete noch, Quintius habe sich vor dem Richter nicht verantwortet. Ich habe im Gegentheil gezeigt, daß dies hinlänglich, und nicht etwa durch einen Unbekannten, oder durch einen niederträchtigen Chikanenmacher, sondern durch einen Römischen Eques geschehen sey, der mit beyden Theilen verwandt war, und dem auch sonst Nævius seine eigene Vollmacht oft übertragen hatte. Ich habe gezeigt, daß Quintius, ohngeachtet er an die Tribunen appellirt hatte, dennoch nicht abgeneigt gewesen sey, sich vor Gerichte einzulassen: daß der Einfluß unseres Bevollmächtigten den Nævius keinesweges an seinen Rechten beeinträchtigte, sondern daß es im Gegentheil der ungleich mächtigere Einfluß des Nævius war, der uns bisher

seine Überlegenheit fühlen liefs, und der uns jetzt beynahe das Recht, freye Luft zu schöpfen, verleidet. Da ferner bey einer Untersuchung, wie die gegenwärtige, das Benehmen der Creditoren von Wichtigkeit ist, so habe ich die Frage vorgelegt, warum denn die Quintiusischen Grundstücke, wenn es mit ihrem Besitz seine Richtigkeit hatte, nicht feil geboten wurden; und wie es denn gekommen sey, daß kein einziger von allen den vielen Creditoren des Quintius dieses Mittel ergriff; daß noch bis jetzt kein einziger sich mit seinen Ansprüchen gemeldet hat, sondern im Gegentheil alle die Parthey des Quintius nehmen? Ich habe unserm Gegner bewiesen, wie sehr er sich selbst dadurch verdächtig gemacht habe, daß er noch kürzlich mit einem Manne in Verbindung trat, den er, nach seinem gegenwärtigen Verfahren zu schliessen, schon damals für so gut als gestorben und verdorben halten mußte.

Ich habe die wunderbare, oder, richtiger zu reden, unverschämt erlogene Schnelligkeit der Nävischen Staffetten nachhaft gemacht, und erwiesen, daß es entweder hätte möglich seyn müssen, binnen zwey Tagen einen Weg von 700000 Schritten zurückzulegen, oder daß Nävius schon einige Tage früher, als er sich vom Prätor die Erlaubniß auswirkte, zur Besitznehmung habe schreiten lassen. Ich habe das Edict vorgelesen, welches die Verdrängung des Eigenthümers aus seinem Grundstücke ausdrücklich untersagt, woraus denn folgte, daß Nävius nicht edictmäßig Besitzer war, weil er jene gewaltsame Verdrängung nicht leugnen konnte. Ich habe erwiesen, daß überhaupt der Besitz gar nicht Statt fand, weil dazu erfordert wird, daß einer nicht einzelne Theile des Vermögens, sondern das ganze unzertrennte Vermögen in Beschlag genommen habe. Nun hatte aber Quintius in Rom ein

Haus, über dessen Schwelle Nāvius nicht gekommen ist: er hatte eine beträchtliche Menge Slaven, von welchen Nāvius keinen berührt, geschweige denn sich zugeeignet hat: mit einem einzigen wollte er das versuchen, allein man widersetzte sich, und er blieb ruhig. Von den Vorwerken, welche Quintius in Gallien für seine eigene Rechnung verwaltete, hat Nāvius bekanntermaßen auch nicht Besitz genommen, und aus dem Grundstücke, dessen sich Nāvius mittelst gewaltsamer Verdrängung des Eigenthümers bemächtigte, wurden bey weitem nicht alle Slaven verjagt. Kurz, aus allen diesen Thatsachen, so wie aus dem ganzen übrigen Verfahren, Äusserungen und Anschlägen des Nāvius kann jeder leicht einsehen, daß er einzig und allein die Absicht hatte, das ganze bisher gemeinschaftliche Grundstück, gewaltsamer, unrechtmäßiger Weise, und auf einem höchst ungebührlichen Wege Rechtens zu seinem alleinigen Eigenthume zu machen.

Ich bin an der Grenze meines Vortrags, Aquilius, und habe mich nur noch in Quintius Nahmen einer Bitte zu entledigen, die er Ihnen und Ihren Beysitzern in seiner gegenwärtigen höchst gefahrvollen Lage nicht verschweigen kann. Quintius bittet, er beschwört Sie um seiner grauen Haare und um der Hülflosigkeit willen, worin er schmachtet, daß Sie die Bestimmung seines Schicksals blos Ihrem Herzen überlassen. Er hat die Wahrheit auf seiner Seite, und hofst also, daß Sie geneigter seyn werden, Sich durch die Betrachtung seiner Ohnmacht zu mitleidigen Gesinnungen, als durch den Gedanken an die Überlegenheit unsers Gegners zur Grausamkeit stimmen zu lassen. Mit dem Tage, an welchem wir Sie zum Richter erhielten, fiengen wir an seine Drohungen zu verachten, vor denen wir noch kurz vorher zitterten. Wir waren überzeugt, daß es uns nicht schwer fallen könnte, unsere gute Sache

ins Licht zu setzen, sobald blos die Frage seyn sollte, wer von uns beyden Recht habe. In so fern aber von Character, von Gesinnungen und Aufführung die Rede seyn werde, schien uns die Unterstützung eines Richters, wie Sie sind, wahres Bedürfnis zu seyn. Und das ist nun gegenwärtig der Fall: es ist die Frage, ob ein Mann von kunstlosen Sitten und ländlicher Genügsamkeit im Stande seyn werde, sich gegen die Ansprüche eines dreisten Schlemmers zu retten, oder ob er sich beschimpfen, unglücklich machen lassen, und den Mishandlungen eines raubsüchtigen Bubens Preis geben solle. Quintius kanns freylich mit einem so sehr begünstigten und so kräftig unterstützten Navius nicht aufnehmen. Er muß auf alle die Talente, wodurch sich ein Navius auszeichnet, gänzlich Verzicht thun. Er bescheidet sich, daß er den feinen Ausdruck nicht in seiner Gewalt hat, und nicht allen Leuten

lauter Schönes sagen kann. Es ist ihm nicht gegeben, einen unglücklich gewordenen Freund zu verlassen, um sich einem andern, dessen Wohlstand sich besser benutzen läßt, in die Arme zu werfen. Er hat kein Geld zum Verschwenden, er kann keine glänzende kostbare Tafel geben: er hat kein Haus, dessen Thüre der Sittsamkeit und Tugend verschlossen wäre, und nur für Leidenschaft und Wollust offen stünde. Im Gegentheil hat er immer viel auf Erfüllung seiner Pflichten, auf Ehrlichkeit, auf Fleiß, auf einfache nüchterne Lebensart gehalten: und sieht nun wohl ein, daß man nach dem Geschmacke der heutigen Welt mit jenen glänzenden Talenten weit mehr ausrichtet. Indessen dürfte denn doch hieraus noch nicht folgen, daß der ehrliche rechtschaffene Mann seine Ehre und sein Vermögen der Willkühr eines Menschen Preis geben müsse, der nicht nur mehr Geschmack daran fand, sich

einen Gallonius in der Methode, Geld zu erwerben und zu verschwenden, zum Muster zu nehmen, als dem Beyspiele der Tugend zu folgen, sondern der auch den Charakter eines Unverschämten und Treulosen durch sein ganzes Betragen beurkundete. Wenn es dem Quintius unter Ihrem Schutze gelingt, sein Recht auf den Lebensgenuss, den ihm Nävius so ganz rauben will, zu behaupten, wenn ihm als rechtschaffenen Manne die Gerechtigkeit widerfährt, daß er, trotz dem Nävius, seine gebührende Stelle im Staate einnehmen kann, wenn man ihm ein Recht auf die Erholung zugesteht, welcher sich Nävius so gebieterisch widersetzt, und wenn er so glücklich ist, sich gegen die Beeinträchtigungen seines schadenfrohen Feindes im Besitze seines ehrlich gegründeten Wohlstandes zu erhalten, dann darf dieser unglückliche Mann die Hofnung zu seiner Rettung und Beruhigung nicht aufgeben. Gestattet man

aber dem Nāvius, zu thun, was er will, und zu wollen, was er nicht darf, was sollen wir dann anfangen, zu welcher Gottheit sollen wir dann beten, welchen Sterblichen dann um Unterstützung anflehen, wo sollen wir Thränen und Seufzer aufreiben, die das Gefühl unseres Kammers ganz ausdrückten! Es ist ein trauriges, ein bitteres und bejammernswürdiges Schicksal, aus Haus und Hof verdrängt, betrogen, seines Vermögens beraubt zu werden; aber unendlich trauriger und bitterer ist es, wenn jene Verdrängung eine Wirkung der schreyendsten Ungerechtigkeit, wenn jener Betrüger unser Anverwandter ist, und dieser Räuber zugleich der Räuber unseres guten Nahmens wird. Es ist immer sehr traurig, sich selbst von einem edlen achtungswürdigen Menschen gestürzt zu sehen, es ist immer entehrend, selbst gegen einen überlegnen Gegner den kürzern zu ziehen: aber ist der Mann, der uns stürzt, ein feiler

Präco, müssen wir uns unserm schwächern Feinde Preis geben, dann ist doch unser Schicksal unendlich trauriger und entehrender. Es ist höchst kränkend, sich und das Seinige in fremden Händen zu wissen, es ist höchst empörend, sich wie ein Verbrecher verantworten zu müssen; aber tausendmal kränkender und empörender ist es doch, wenn jener Fremde unser Freund ist, und wenn wir gezwungen werden, zu unserer Verantwortung das erste Wort zu nehmen. Quintius hat alles versucht, alles gewagt. Und doch konnte er keinen Prätor finden, der ihn mit einer gesetzmässigen Untersuchung seiner Angelegenheit unterstützt, oder den er auf seine Rechnung nur hätte darum bitten mögen. Selbst die Freunde des S. Nævius hörten ihn nicht, als er sie einmal über das andere auf den Knien, und unter den heiligsten Beschwörungen bat, daß sie sich entweder auf dem gewöhnlichen Wege Rechtens mit ihm vereini-

gen, oder ihn wenigstens nur mit Schonung seines guten Nahmens mishandeln möchten. Jetzt wagte er es, seinem stolzen Feinde selbst unter die Augen zu gehen: unter Thränen faßte er den Nāvius bey der Hand, der es so geläufig ist, Proscriptionslisten über Habe und Gut von nächsten Verwandten zu fertigen. Bey des Bruders Asche, bey Verwandschaft, bey Gattin und Kindern, seinen nächsten Blutsverwandten, beschwor er ihn, endlich einmal Mitleid gegen ihn zu fassen, wenigstens nur Rücksicht auf sein Alter zu nehmen, wenn er die Verwandschaft keiner Rücksicht würdigen wolle; nur irgend ein erträgliches Abkommen mit ihm zu treffen, wobey seine Ehre und Reputation unverletzt bliebe. Hier wird er abgewiesen, von seinen Freunden hilflos gelassen, von einem Gerichte zum andern gedrängt und geängstigt! Sie, Aquilius, sind der einzige, dessen Beystandes er sich getröstet. Ihnen über-

giebt er sich, seine ganze Habe und Vermögen: Ihrem Schutze überläßt er seinen guten Nahmen, und den Rest seines Lebens. Auf mannichfaltige Weise beschimpft, beeinträchtigt, und gemishandelt, nimmt er zu Ihnen nicht als ehrloser Verbrecher, sondern als ein Unglücklicher seine Zuflucht. Aus einer der schönsten Besitzungen gewaltsam herausgedrängt, mit allen Arten von Schmach verfolgt, sahe er seinen Feind auf seinen väterlichen Gütern den Herrn spielen, konnte nicht einmal für seine bereits erwachsene Tochter die Ausstattung zusammen bringen; aber er erlaubte sich demungeachtet nie einen Schritt, der seines vorigen Lebenswandels unwürdig gewesen wäre. O verstaten Sie, Aquilius, darum flehet Quintius noch zu Ihnen, verstaten Sie, daß er, dem Ende seiner Lebens-Laufbahn so nahe, den Nahmen eines rechtschaffenen, ehrlichen Mannes von dieser Gerichtsstätte wieder eben so unversehrt

mit sich nehmen könne, als er ihn mit dahin brachte. Lassen Sie nicht geschehen, daß der Mann, an dessen Rechtschaffenheit niemand jemals gezweifelt hat, nun noch in seinem sechzigsten Jahre mit Schimpf und Schande und Schmach gebrandmarkt, sein ganzes Glück, sein ganzer Wohlstand ein Raub des S. Nävius werde. Seyn Sie vielmehr dazu beförderlich, daß der Ruf eines ehrlichen Mannes, den er bis in sein Alter behauptet hat, ihn nun auch bis an sein Grab begleiten möge.

